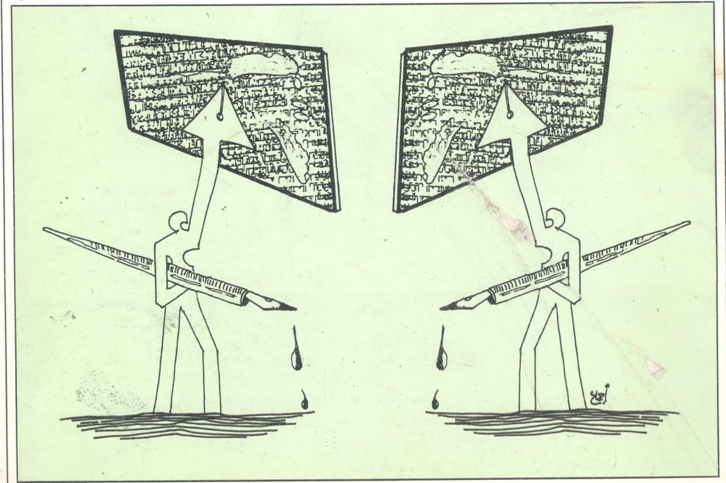
مجلة الفكر والفن المعاصر

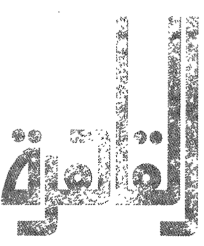
القاهرة

العدد (١٢٩) أغسطس ١٩٩٣



الغلاف الأول

رسم للفنان : إجماع



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٢٩) أغسطس ١٩٩٣

الثمن فى مصر : ١٥٠ قرشا

الثمن فى الخارج

العراق ١١٢٥ فلساً ـ الكويت ١١٢٥ فلساً ـ قطر ١٥ ريالاً ـ البحرين ١٥٠٠ فلس ـ سوريا ٩٠ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١١٢٥ فلساً ـ السعودية ١٥ ريالاً ـ السودان ٣٥٢٥ ق ـ تونس ٣٣٧٥ مليماً ـ الجزائر ٢١ ديناراً ـ المغرب ٤٠ درهماً ـ اليمن ٧٥ ريالاً ـ ليبيا ١٢٠ ديناراً ـ الإمارات ١٥ درهماً ـ سلطنة عمان ١٥٠٠ بيزة ـ غزة والضفة والقدس ٥ر١٨٧ سنتاً ـ لندن ٣٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة ٥ر١ دولاراً

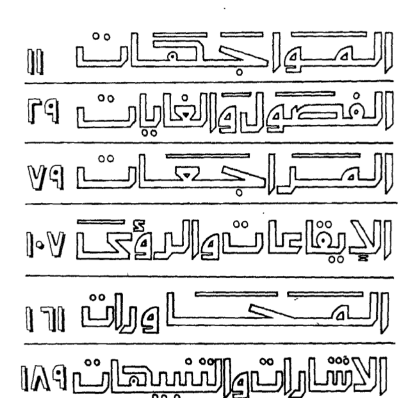
الإشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ١٨ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد .

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

- البلاد العربية : أفراد ٣٠ دولاراً ، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد .
- امريكا واوروبا : افراد ٤٨ دولاراً ، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥



مـن الـمـحـــــــرر

نحن لا نخشى الإرهاب ، وسنظل في مقاومته إلى الرمق الأخير .

وندرك يقينا أننا لسنا وحدنا ، فالجمهرة العظمى من المثقفين تتخذ مكانها الصحيح في صف المقاومة . والشعب المصرى بكل فئاته لن يتخلف عن قدره ومصيره ومستقبله .

و« القاهرة » ليست أكثر من معبر للآراء والأفكار الحرة لا يثنيها عن عزمها في مواصلة هذا الحق والواجب مؤامرات تحاك في الظلام وألعاب يمارسها الصغار .

رسائل التهديد لا تؤثر في أعصابنا لحظة واحدة ، فإلى جانب الرسالة الواحدة تصلنا مئات الرسائل التى تقف إلى جانبنا بصلابة وحزم تشد على أيدينا وتدعم خطواتنا . والفرق أن رسالة التهديد مجهولة المصدر والهوية ، بينما رسائل التأييد والتعضيد والمؤازرة لا تنقصها الشجاعة في التوقيع والعنوان .

أما « سقط المتاع » الذى تنشره أبواق مسمومة خارج مصر ، فإننا لا نخاطب أبناء السفاح ممن أكل الحقد قلوبهم ولم يترك فيها مكانا لغير الارتزاق والتسوّل ، وإنما نقول لسادتهم في العاصمة العربية المهيضة الجريحة الكسيرة إن المثقف المصرى لا يخشى الابتزاز ولا تتراجع به خطوة إلى الوراء كل أحباركم التى تلطخون بها وجوهكم لا وجه الثقافة الوطنية في مصر ، ولا وجوه الأحرار ممن يكشفون عاركم . إن من تستأجرونهم من حثالات يوقعون على الهذيان والغثاء والتطاول على الهامات والقامات هم أنفسهم الذين يبيعون جلودكم غداً في سوق النخاسة لمن يدفع .

وليس أقرانهم داخل بلادنا بأفضل منهم ، فهؤلاء الصبية الذين يعجزون عن قراءة صفحة واحدة في كتاب ، وتفتح لهم الصحيفة القومية صفحاتها لملئها بافرازات المرض اللعين لا يختلفون في شيء عن زملائهم من صبية الإرهاب الذين يستخدمهم امراؤهم ويبقى هؤلاء بعيداً عن العيون .. ولكننا نعرف هؤلاء الأمراء واحداً واحداً ، وفضيحة فضيحة ونعرف أن أكبر فضائحهم هى سرقة المنبر القومى لمصلحة الإرهاب .

ونحن لا نخشى الإرهاب

ولكننا نقف الى جانب كتّابنا الذين تقصدهم حملات التشويه القذرة ، فهؤلاء الذين تصدوا للمنابر المزوّرة ونزعوا الأقنعة عن وجوه أصحابها الحقيقيين ، يمثلون « القاهرة » وتمثلهم « القاهرة » . ولذلك ، فإن رسائل التهديد والابتزاز ، سواء أكانت بالقتل المادى أو المعنوى ، وسواء وردت من خارج مصر أو من داخلها ، وسواء تسترت فيها احدى الدول العربية وراء أسماء لبنانية أو مصرية ، وسواء تسترت فيها إحدى الصحف القومية وراء الصبية الصغار ، هذه الرسائل كلها وصلت إلى العنوان الخطأ .

فلسنا من الذين يرتعدون من قرقعة السيوف الخشبية . ■

بـــدايـــــات

بــين أقنعـــــة الاعــــتــــــدال

تعد حاشية الأستاذ فهمى هويدى على ما دعاه بشهادة الشيخ الغزالى فى قضية اغتيال الكاتب الراحل فرج فودة استكمالاً موضوعياً لهذه « الوثيقة » الخطيرة فى تاريخنا الفكرى والسياسى المعاصر .

وما زال رأيى أن فهمى هويدى رجل هادىء الطباع هادىء القلم .. والهدوء أسلوب فى الفكر والحياة ، يعنى أن الإنسان الذى يتمتع به لا يتخذ قراره أو يبلور وجهة نظره إلاّ بعد طول تدقيق وروّية . ويعنى كذلك أنه يبسط هذا القرار أو وجهة النظر من خلال محاولته إقناع الأخرين به وليس من قبيل تسجيل المواقف أو الشعارات .

هذا هو نوع الهدوء الذى يتمتع به فهمى هويدى فى جلّ إن لم يكن كلّ ما يكتب . تخلو كتاباته من التشنج الذى يصيب أحياناً أصحاب دعوات كريمة يسيئون إليها بالعصبية الشديدة والخروج على حدود اللياقة . وربما كان من مصادر هذا الهدوء أن فهمى هويدى كاتب كفء تيسرت له الموهبة والخبرة والثقافة ، فهو لا يدلى بدلوه فى بئر لا يعرف مياهها وعمقها . كذلك ، فهو يؤمن بما يقول إيماناً حاراً يمنح كتاباته أهم ميزة يجب أن تتوفر فى كل كاتب وهى الصدق .

وقد تضافرت هذه العناصر وغيرها فى إكساب ما يقول صفة الاعتدال . بل لعل صورته فى الأذهان هى أنه المتحدث الرسمى باسم المعتدلين .

ولكن المعادلة على هذا النحو ليست دقيقة ، فالهدوء وما يصاحبه من تدقيق وحرارة الإيمان والصدق لا يفضى بالضرورة إلى الاعتدال ، إذا كان ثمة أصلاً شىء بهذا الاسم والرسم .

لم يحاول فهمى هويدى فى أى وقت أن يخفى أفكاره الأساسية ، وهى ذاتها أفكار الإسلام السياسى . ولأن هناك أكثر من « إسلام سياسى » سواء على صعيد الفكر المحض أو على صعيد التنظيمات الفاعلة ، فإننا نقول إن إسلام هويدى السياسى ينتمى إلى الجذور البعيدة والقريبة للإخوان المسلمين . ولكنه ككاتب صحفى لم يتحجر فى قوالب جامدة ، بل كان يتابع المد والجزر لحركات الإسلام السياسى فى مصر والعالمين العربى والإسلامى متابعة تفصيلية ، ويتفاعل مع مسيرتها المتعرجة والمعقدة أحيانا سلباً وإيجابا .

وهو لا يختار موقعه فى الصحافة إلاّ من خلال المنابر ذات الشرعية المعترف بها محلياً أو اقليمياً ، حتى يغدو واحداً من أبناء الصف الوطنى أو العربى العريض ، وأن كان واحداً متميزاً بصوته الإسلامى الخاص . وهكذا فهو من كتاب « الأهرام » و« العربى » و« المجلة » و« الشرق الأوسط » ، ونادراً ما ينشر فى الصحف الأكثر قرباً من آرائه . يحدث ذلك فى لحظات استثنائية عابرة .

وإذا اعتبرنا المنبر ، أى منبر ، بيئة الكاتب ، فإننا نقول إن فهمى هويدى كأى كاتب كان يتبادل التأثير والتأثر مع البيئة والزمن ، أو مع المنبر والتاريخ . ومن ثم فإن المرحلة الكويتية فى حياته إن جاز التعبير عن المرحلة التى عمل فيها إلى جانب أحمد بهاء الدين فى « العربى » تختلف قليلاً أو كثيراً عن « النقطة » التى وصل إليها فى لندن . وهى مجرد نقطة لأنها مرحلة قصيرة فى طريق عودته بعد الاغتراب الخليجى إلى مصر . وهى ليست نقطة تحوّل تشكل قطيعة معرفية مع المرحلة الكويتية ، ولكنها نقطة بارزة فى سياق التحولات التى طرأت على المنطقة العربية والعالم ،

ووجـــــوه الـتـطــــــرف

ليس أقلها أهمية استتباب نظام الخمينى فى الحكم الإيرانى كان ما يسمى بالصحوة الإسلامية قد أصبح ظاهرة ، وهو أمر يختلف عن المرحلة التى لم تحتاج لغير التركيز على المبادىء السياسية العامة للإسلام . لقد اشتبكت إيران الجديدة غداة الاستيلاء على السلطة مع العراق فى حرب ضروس . وكانت هناك الحرب اللبنانية وقد اكتسبت طابعاً طائفيا . وكانت أحداث العنف فى شوارع دمشق قد أشارت بأصابع الاتهام إلى الإخوان المسلمين . وكانت تونس والجزائر منذ نهاية السبعينيات تراقبان بحذر صعود الاتجاهات الدينية فى السياسة . وكان الرئيس السادات الذى استخدم هذه الاتجاهات فى بداية حكمه قد انتهى به الأمر إلى القبول الشهير « لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين » فاغتيل بأيدى الذين سبق أن استخدمهم لدعمه .

كانت الدنيا قد تغيرت . وعاد فهمى هويدى إلى دنياه ـ مصر ـ فإذا بها لا تقل تغيّراً . هنا كان « الواقع » بحاجة إلى القلم الواقعى الذى تتطلب منه الأمور إتخاذ المواقف . وهى مرحلة مغايرة كلياً لمرحلة الدعوة إلى المبادىء السياسية العامة للإسلام . هنا حركة إسلامية نشطة ، حركة سلاح وحركة سياسة . ولم يكن ممكنا لكاتب الإسلام السياسى أن يكون مستقلاً تماماً أو مرتبطاً تماماً ، فالاستقلال يفقده مصداقيته ، والارتباط قد يفقده منبره وقاعدته .

وكانت الدولة من جانبها حريصة على الهامش الديموقراطى الذى افتتح به مبارك عهده . وكانت بعض أجهزتها ولاتزال مقتنعة بإمكانية الحوار مع الإسلام السياسى ، وبعضها الآخر يرى العلاج فى المزيد من الجرعات الدينية فى التعليم والإعلام وبعضها الثالث لا يرى نفسه فى موقع نقيض لهذه التيارات ، وبعضها الرابع يحسب حساباته للمستقبل المجهول . هذه هى الفترة التى بدأت بقتل فضيلة الشيخ محمد حسين الذهبى ولم تنته بتهديد فضيلة الشيخ محمد السيد طنطاوى والمسافة بينهما إمتلأت بظهور وبروز ولمعان أصحاب الفضيلة المشايخ محمد متولى الشعراوى ومحمد الغزالى ومحمد عمارة وعمر عبد الكافى إلى بقية الصف المتهم ظلماً بالاعتدال .

فهمى هويدى



بـــدايـــات

وقد اختار فهمى هويدى موقعه فى هذا الصف ، ولموهبته الإعلامية ، فقد أصبح المتحدث الرسمى باسم هذا الصف . ولم يكن غريباً أو مثيراً للدهشة أن يبدو فيما سمّى بالوساطة بين الدولة والجماعات متحدثاً رسمياً باسم الاجتماعات التى تمت بين وزارة الداخلية ومن يطلقون على أنفسهم صفة المستقلين أو المعتدلين .

وبينما كان المطلوب دائماً من بعض المشايخ كالشعراوى والغزالى وغيرهما أن يصدروا بياناً بإدانة العنف وتبرئة الإسلام من أوزاره ، فقد كان المفعول دائماً من هؤلاء المشايخ انفسهم عكس ذلك تماماً فى برامج الإعلام والمساجد على السواء . كان الشيخ الشعراوى يستطيع الظهور فى إعلانات الصحف مباركاً شركات توظيف الأموال . وكان يستطيع فى التليفزيون أن يغمز ويلمز فى عقائد الآخرين . وكان يستطيع أن يجهر بأنه عام ١٩٦٧ فى الجزائر سجد لله ركعتين شكراً على الهزيمة . وكان الشيخ عبد الحليم محمود يستطيع أن يؤلف كتاباً كاملاً فى تشريح المسيحية وتفنيدها . وكان الشيخ الغزالى يستطيع أن يفتى بانتفاء الضرورة لبناء الكنائس وضرورة الضرورة لقتل فرج فودة . وكان الشيخ محمد عمارة « يسامح » طه حسين على كتابه « فى الشعر الجاهلى » ويهدر دم لويس عوض على آرائه فى جمال الدين الأفغانى . وكان الشيخ عمر عبد الكافى يدعو إلى عدم مصافحة المسيحيين . وكان الشيخ عبد الصبور شاهين والشيخ مصطفى محمود وغيرهما يدعوان إلى تكفير نصر أبو زيد . هذا هو الواقع الفعلى « للمعتدلين » الذين يرون « هذه نقرة وتلك نقرة » فلا مانع من إدانة العنف وأحيانا العنف المضاد (أى الحكومة) . وربما يتهور بعضهم ويدين الإرهاب باعتباره فى الأغلب من صادرات أمريكا وإسرائيل . ولكنهم فى معظم الأحيان يصفون الارهابيين بالشباب المؤمن المتحمس والمتطرف بالغلو فى الإيمان والتدين . اما الخطأ فهو خطأ الإعلام والتعليم الذى يفرط فى تعاليم الدين ، ودائماً هو خطأ الدولة التى لم تطبق بعد كل قوانين الشريعة .

هذا هو « الاعتدال » الذى أشاع فى المجتمع بأسره مناخاً متواطئاً مع الإرهاب مغذياً له بكل بذور الفتنة الكبرى وليس الفتنة الطائفية وحدها . هو المناخ الذى يفرز كوادر الإرهاب ويحميها .

أين يجد فهمى هويدى نفسه ، وهو الداعية الإعلامى الأول للاعتدال ؟

أيا كانت القضايا والموضوعات المتعددة التى يعالجها ، وأيا كانت التشابكات المعقدة بين المصالح والمطامح وبين الوسائل والغايات وبين الظواهر والجواهر ، فهناك خط مستقيم من الضوء يخترق كل هذه الظلال :

● الشعاع الأول من هذا الضوء هو الهدف : إقامة الدولة الإسلامية على انقاض هذه الدولة الوضعية (ونماذج هذه الدولة واضحة فى تأييده الثابت لها من ايران إلى السودان) .

● الشعاع الثانى هو ربطه الثابت لصفة الاعتدال بجماعة الإخوان المسلمين أيا كانت مواقفهم فى الأحداث الجارية ، وتصوير خصومهم بالتالى باعتبارهم « أعداء الإسلام » من عملاء الغرب أو من فلول الشيوعيين .

● الشعاع الثالث هو دعمه الموصول لجماعات الإسلام السياسى المغايرة للإخوان فى الأسلوب مع التفرقة بين جماعة وأخرى والتمييز بين الأفكار أو الانشقاقات المختلفة ، ولكنها جميعها تندرج لديه فى خانة الصحوة الإسلامية بما فى ذلك الأفغان العرب .

ولكن هذا المثلث من أشعة الخط المستقيم لا يبدو بهذا الوضوح وسط الظلال . فهمى هويدى يسلك إلى هذه الغايات سبلاً متعددة . إنه صاحب « التدين المنقوص » الذى ينقد فيه بلا هوادة ما يراه تشوشات عالقة بتدين بعض الشباب . وهو أيضا صاحب « مواطنون لا ذميون » الذى يعترف فيه بحق المواطنة للمسيحيين . وهو صاحب التأكيدات المتوالية على أهمية الديموقراطية فى ظل الإسلام . وبالتالى فهو صاحب الدعوة الملحاحة إلى ضرورة الحوار .

لنحاول إذن الاقتراب من هذه الدعوات فى التطبيق . قبل ذلك أحب أن

أشير إلى أن فهمى هويدى يحتفل احتفالاً شديداً بالسياق التاريخى فى تحليلاته للظواهر ، وأيضاً بالعلاقة الجدلية بين الحدث والنّص . ولكنه ينسى أن الواقع السياسى أكثر تعقيداً من المقولات النظرية الصافية ، وأن نقاء التأملات المجردة لا يعرف طريقه إلى نقاء مماثل فى الواقع الحى ، وأنه شخصياً لا يملك أى ضمان لتطبيق أفكاره كما تتراءى له فى الذهن . ومن ثم فهو يدعو إلى « تغيير » سوف يفهمه وينجزه آخرون حسب ما يرونه لحظة الإنجاز من موقع السلطة . وقد يبتعد الإنجاز عما كان يحلم به ــ بالرغم من اختلافنا المبدئى مع الحلم نفسه ـ فماذا يضمن له أن الحلم قد يستحيل كابوساً . ولا يحتاج فهمى هويدى لأن أقول له إن هذا هو درس التاريخ للأسف . وأيا كان الثمن الذى يدفعه الحالم آنذاك ، فإنه لا يستطيع أن يتخلّ عن المسئولية ، فقد كان أحد الذين حشوا الرؤوس بهذا الحلم ـ الكابوس .

ولنتأمل بعض المقدمات وبعض النتائج فهمى هويدى يدعو إلى الحوار والى التريث فى تكفير الناس وإلى تجنب اللجوء إلى العنف باسم الدين وإلى المساواة بين المواطنين . ويدعم دعواته تلك بفيض زاخر من ثقافته الإسلامية الرفيعة فى أصولها .

ومع ذلك ، فهو حين يدعو الأقباط مثلاً إلى الحوار لا يختار كتاباً لوليم سليمان قلاده أو ميلاد حنا أو الانبا غريغوريوس أو لسميرة بحر أو لأمثالهم ممن يكتبون فى شئون الأقباط من المفكرين المسلمين كرفعت السعيد ، وإنما هو يختار كتاباً لشاب لا ينتمى إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (وهى الكنيسة الوطنية الكبرى) . وهو كتاب ملىء بالتجريح ولا يرتفع فوق الشبهات . ولم يحتفل به فى مصر سوى عادل حسين رئيس تحرير جريدة « الشعب » السابق ، والأستاذ فهمى هويدى ، فقط . لماذا ؟ لأن المؤلف البروتستانتى يهاجم البابا شنودة ويراه « زعيماً سياسياً » للأقباط ، ويرى أن هناك « مسيحية سياسية » لا تحمل السلاح ولكنها تحوّل الطموحات السياسية إلى رموز دينية .

وهذا الكلام يُبهج الإسلام السياسى الذى يلتمس فى مثل هذا الكاتب والكتاب مبرراً لوجوده . ولكنه يغضب الأقباط والمسلمين معاً ممن يرونه تزويراً فاضحاً ، ومع ذلك فهذا هو « النموذج » الذى اختاره فهمى هويدى للحوار مع الأقباط .

ولا تخلو مقالاته العديدة من الإشادة ببعض كتاب الغرب ممن ينصفون الإسلام والمسلمين وأحيانا الإسلاميين ، بالرغم من انه يرى الغرب قائداً للحملة العالمية ضد العالم الإسلامى . أما إذا كان هناك اجتهاد مختلف لمثقف مصرى مسلم ، فإنه لا يكتفى بالتنديد به وتكفيره ـ كما حدث فى واقعة نصر أبو زيد ـ وإنما يزف إلى الدنيا قبل اى كاتب آخر بشرى عدم ترقية هذا الأستاذ لإلحاده . ويكرر الكلام الذى لم نكن قرأناه بعد لعبد الصبور شاهين فى تقريره التكفيرى .

ما هى الديموقراطية التى يجهد نفسه فى التأكيد على توفيرها فى ظل الدولة التى يحلم بها ؟ لقد أجاب فى مقاله عن « المنطقة الآمنة » التى يجب الاتفاق عليها بين المثقفين وأهل الفكر بأن هناك قائمة من المحرمات أو المقدسات لا يجوز الاقتراب منها ومن بين هذه المحرمات أشخاص العلماء والفقهاء وتراثهم من السلف الصالح إلى اليوم . وليست مصادفة أن ينشر هذه القائمة بعد الضجة التى أثيرت حول الشيخ الغزالى و« شهادته » فى المحكمة ، فالرجل يطلب العصمة صراحة لبعض الناس . وهو الأمر الذى لا يبيحه الإسلام مطلقاً . اليس هذا هو « حكم رجال الدين » فى دولة شمولية ؟ كيف يكون الحوار والاجتهاد واحترام العقل ، مادام أى عالم أو فقيه منطقة محرمة على النقاش أو المراجعة أو النقد أو الاعتراض ؟ ومن أغرب الغرائب أن يستشهد بميلاد حنا فى قوله لإحدى المجلات « تقطع يد من يطالب البابا بالكف عن رعاية شئون الأقباط » موحياً أنه إذا كان الأقباط يوقرون قياداتهم الدينية على هذا النحو ، فالواجب أن يمتد هذا التوقير ليشمل قيادات الأديان

بـــدايــــات

جميعا وفى مقدمتها علماء الإسلام . وينسى مرة أخرى أن الشاب البروتستانتى الذى احتفل بكتابه قد تجاوز الحدود فى نقد رئيس الكنيسة الوطنية . وينسى أن ميلاد حنا نفسه له انتقادات واضحة فى الكثير من مقالاته وتصريحاته للصحف . وبعضها ثابت فى كتاب عمرو عبد السميع عن « النصارى - حوارات المستقبل » . ومن ثم فالاعتماد على كلمات ميلاد حنا فى « روز اليوسف » لا تصلح شفيعاً لتكميم الأفواه بحجة « المنطقة الآمنة » التى تفرض ستاراً حديديا على العقل يحول دونه ومناقشة « علماء الدين » .

وإذا كانت هذه المنطقة المحرمة مجرد دعوة و« الدولة » التى يحلم بها فهمى هويدى لم تتحقق بعد ، فماذا ستكون عليه الأمور من موقع السلطة ؟ هل تكفينا العبارات الشارحة التى تؤكد مجدداً على غياب التناقض بين حرية الرأى والمنطقة الآمنة ؟ ألا تذكرنا هذه العبارات بجملة السادات الشهيرة « الاسلام دين ودنيا ما قلناش حاجة ، لكن لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة » فأضحك الدنيا على سذاجة التناقض ؟

ولكن فهمى هويدى الذى يراه البعض متحدثاً رسمياً باسم « المعتدلين » يجهد نفسه طويلاً لحل هذه التناقضات أو التوفيق بينها .

وفى واقعتىّ عمر عبد الكافى ومحمد


الشيخ محمد متولى الشعراوى


محمد عمارة

الغزالى خير برهان على هذا الجهد المستميت .

عبد الكافى قال للآلاف فى المسجد ما يقوله لعشرات الالوف فى الكاسيت وما يكرره لمئات الألوف فى الصحافة من أن تحيه المسيحيين لا علاقة لها بتحية الإسلام . والرجل فعلاً لم يعتذر عن هذا الكلام فى زيارته للبابا شنودة الذى لم يفتح الموضوع أصلاً ، وإنما كان محمد على محجوب وزير الأوقاف هو الذى اعتبر الزيارة بحد ذاتها اعتذاراً عملياً . ومع ذلك فالرجل فى « آخر ساعة » كرر ما قال وأصر عليه مقترحاً أنه إذا كان شيخ الأزهر والشيخ الغزالى والشيخ عمارة يرون أنه قد أخطأ فسوف يتراجع علناً عما قال . ولم يقل له أحد من هؤلاء أنه أخطأ . وإنما تطوع فهمى هويدى فى مقال مستفيض بالأهرام بالتأكيد على أن

الشيخ عمر عبد الكافى لم يخطىء وإنما « شتمك الذى بلّغك » كما يقول المثل الشعبى ، أى مجلة « روز اليوسف » التى قامت بواجبها الإعلامى فى فضح أوكار ودهاليز ما يسمونه بالتطرف . هويدى يفترض من العنوان أن الأمر كان يمكن أن يظل فى « السرّ » ويسلب الإعلام والمواطن حريتهما فى الاتصال وحق الحصول على المعلومات . وهو يفترض أن هذا « السرّ » كان بين عدة عشرات أو مئات من البشر ، وليس بين عشرات ومئات الألوف . وهو يفضل كتمان السر على الاستفزاز الطائفى متجاهلاً أن فاعلية هذا السر قد خرجت عن إطار المسجد إلى الشارع وأنها سممّت بالفعل أجواء الوحدة الوطنية بين المصريين من قبل أن تكشف « روز اليوسف » عن هذا السر . وهو يفترض أن هذا السر كالزواج فى السرّ ليس حراماً مادام على سنة الله ورسوله . وقد أورد فهمى هويدى من التراث المعتمد الأصيل ما يؤكد صواب الشيخ عبد الكافى الذى أخطأ فحسب فى إدراك الملابسات التى أحاطت بهذا التراث . أى أنه أخذ على الشيخ الفهم النصّى واستبعاد الظروف . ولما كان تأويل النص من صنع البشر ، فمن حق عبد الكافى أن يفهمه وأن يبلغه كما يشاء . والدليل أن أحداً ممن طلب بنفسه ان يردوه عن خطئه إذا كان قد أخطأ لم يجبه على طلبه . ولكن الأهم أن فهمى هويدى زادنا علماً — وربما زاد علم

الشيخ عبد الكافى ــ بأن هناك تراثاً كاملاً فى تحية غير المسلمين .

وخرجنا من المقال لكاتب صناعته الأولى هى الكتابة بأن الصحافة الملعونة هى المتهم الحقيقى ، وأما الشيخ عمر فهو « داعية معتدل » يستهدف خدمة الإسلام والوطن .

وهو الأمر نفسه الذى تكرر فى واقعة الشيخ الغزالى . قامت الدنيا ولم تقعد بسبب « شهادته » فى المحكمة ، بدءاً من لجنة الفتوى فى الأزهر الشريف ، وانتهاء بصفوة من العلماء زملائه وتلامذته . وجاء فهمى هويدى ليقول إن ما قاله الشيخ الجليل ليس فتوى بل شهادة ، وإن للفتوى - وهو مثقف إسلامى كبير - أصولها ، وإن للشهادة - وهو دارس للقانون - أصولها . وإن ما طلب من الشيخ هو الشهادة وليس الفتوى . وأضاف أن الغزالى فى المحكمة كان يرد على أسئلة المحامى ، لا أكثر ولا أقل . وإن هذه الأسئلة قد صيغت على نحو يحتم الإجابة عليها بما قاله الشيخ لا أكثر ولا أقل .

وأعترف أن الكاتب الحاد الذكاء قد خانه التوفيق ، فقد افترض عدة فروض من بينها أنه يلقى محاضرة فقهية لجمهور من الأكاديميين . ثم افترض أن هذا الجمهور لا يدرى شيئاً عن القضية التى ذهب من أجلها الغزالى إلى المحكمة . وافترض أخيراً أن هذه القضية مجرد مثل أكاديمى للتدريب ، فهى ليست قضية حقيقية بل قضية رمزية مجردة لا علاقة لها بالزمان والمكان .

وهى افتراضات ، للأسف ، غير دقيقة .. فالكاتب يعلم أنه يخاطب جمهوراً واسعاً من قراء أكبر صحيفة مصرية ، وأن هذا الجمهور يعلم أن المجنى عليه فى هذه القضية كاتب معروف هو فرج فودة ، وأن هذا الكاتب لم يتهم من أية جهة قضائية أو دينية رسمية بالكفر أو الارتداد ، وأن حكماً من ولىّ الأمر أو من ينوب عنه لم يصدر بإعدامه . كذلك فالكاتب يعلم أن الشيخ الغزالى يعلم أنه غداة اغتيال فرج فودة برر قتله صراحة ، وأن محامى المتهمين لذلك لم يطلب الشيخ الغزالى صدفة ، وأنه كان يثق بأن شهادة الرجل لن تخرج عن منطوقه السابق ، وأن هذا المحامى البارع سوف يسأل الشاهد أسئلة مجردة فى محكمة مجسدة أمامها جريمة قتل ومتهمون معترفون وقانون وشهود آخرون . وأن هذا المحامى البارع لا يريد من الشيخ سوى التجريد ، وعلى المحكمة التجسيد إذا كان إسلامها من صحيح الدين .

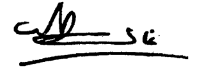
ليس على المحامى من حرج كما يعرف فهمى هويدى من دراسته للقانون . ولكنه بدلاً من أن يستخلص ما استخلصه أغلب المصريين من « شهادة » الغزالى باعتبارها عملياً فتوى أباحت قتل فرج فوده وأتاحت للقاتل الافتئات على سلطة ولىّ الأمر ، فانه اكتفى بلفت الأنظار إلى المحامى الملعون . تماماً كما فعل مع الشيخ عبد الكافى فقلب الحقائق راساً على عقب ملفتاً الأنظار إلى الصحافة الملعونة .

ماذا نسمى هذا الدور ؟

لم يمسك فهمى هويدى ورقة واحدة من الأوراق السرية أو العلنية للجماعات المسماة متطرفة ليسلط عليها أضواء النقد والمراجعة ، ولا نتكلم عن الإدانة . وإنما هو يترصد كل ما يكتبه خصومهم للتشهير بهم وأحياناً تكفيرهم .

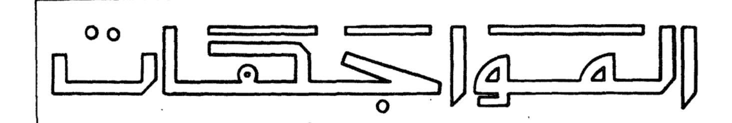
لم يتوقف مرة واحدة عند « فكر » الإرهاب ، وكأن الأرهابيين آلات الكترونية مبرمجة من الخارج بلا تفكير محلى أو غايات . وإنما هو يبحث فى الجذور البعيدة والأسباب العميقة والمصادر الخارجية . وكأنها كلها أو بعضها يبرر القتل ويضاعف من الجريمة .

وينصّب نفسه محامياً أميناً عن أفكار « المعتدلين » الذين يهدرون الدم ويشيعون الدمار بفتاويهم وشهاداتهم ودروسهم فى السر والعلن .. فإذا كان هذا هو « الاعتدال » قبل بناء دولتهم ، فماذا سيكون الأمر إذا تولوا مقاليد السلطة ؟■





لوحة للفنان : أحمد عز الدين



چاك بيرك : محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم .

چـــاك بيـــــرك

محــاولــة لتــرجمــة معــانى القـــــرآن الكــريم

هذه محاولة جديدة لترجمة معانى القرآن الكريم للغة الفرنسية ، أثارت الكثير من ردود الفعل الإيجابية فصاحب العمل رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة ، والرغبة الصادقة فى أن يكون الحوار بين الثقافات قائماً ، أولاً ، على معلومات صحيحة ، وثانياً على فهم سليم ، وثالثاً على نية صادقة من أجل الحوار الخلاق والإيجابى بين الحضارات والأفكار والثقافات .

وفى هذا « المحور » نقدم جزءاً من الصورة البانورامية العريضة التى شاعت إنه نشر هذه الترجمة التى يصفها صاحبها ، وفى العنوان بأنها مجرد « محاولة » وهى بعض ما قيل وكتب فى الغرب عن هذا العمل الجديد ، لعلنا به نكسر حدة « التعصب » المتبادل بين فريق هنا وفريق هناك لا يرى فى الآخر سوى الشيطان ، قاصدين بذلك أن نرى أنفسنا فى مرآة الآخر ، لكن هذه المرة ، الآخر الموضوعى والمخلص للعلم وحرمته والذى وجدناه فى مثال « جاك بيرك » وأندريه ميكل ، ونعد القارىء بأمثلة أخرى تثرى معرفته بهذا النوع من المحاولات العلمية الرصينة .



هــــذه التـــرجـــمـــة لمــــاذا ؟

قام يرجع تاريخ أول ترجمة لمعانى القرآن الكريم ، وكانت باللغة اللاتينية ، إلى القرن الثانى عشر الميلادى . ويبلغ عدد المرات التى تُرجم فيها أكثر من ستمائة مرة . وهناك سؤال بديهى يتبادر إلى الأذهان هو : هل هناك ضرورة لمزيد من ترجمات معانى القرآن الكريم ؟ ويرد على هذا السؤال **جاك بيرك** :

ـــ « لكى نحصل على ترجمة متكاملة لمعانى القرآن الكريم يجب أن تتم دراسة المجتمعات الإسلامية فى بدايات الإسلام الأولى »

هذه الدراسة التى قام بها **بيرك** واستغرقت فترة طويلة من حياته .

وهناك سبب آخر دعا **بيرك** إلى ترجمة معانى القرآن الكريم ألا وهو حبه الشديد للدين الإسلامى ، بالرغم من ديانته المسيحية ، إذ أنه وجد فيه تعاليم جميع الديانات الأخرى مثل التوراة وغيرها . وهو يحتوى أيضاً على معلومات متعلقة بالتاريخ والأساطير والتشريعات المختلفة . وجدير بالذكر أن الجانب التشريعى لا يشمل سوى حوالى ثلث القرآن الكريم إلا أن المسلمين يهتمون به دون سواه

وأخيراً فإن القرآن الكريم يقدم لنا رؤية فلسفية جديرة بالإهتمام ، كما يتميز بأسلوبه الأدبى الجديد بالدراسة والبحث .

ويرى **بيرك** أنه بالرغم من الترجمات المتعددة لمعانى القرآن الكريم إلا أن هناك الكثير الذى لم يتم اكتشافه بعد . وهو يأمل أن تكون ترجمته « دقيقة من الناحية اللغوية والفقهية ومتأنقة من حيث الأسلوب والتعبيرات » .

ويضيف **بيرك** قائلاً إن الإسلام لم يحظ بالتقدير الكاف فى البلاد الغربية ، إذ أنهم يضعونه مقابلاً للمنطق والعقل بصفة عامة ولفلسفة **ديكارت** بصفة خاصة ، أى أن الإسلام يعنى بالنسبة لهم التعصب الدينى الذى لا يخضع للمنطق ، أما الجانب العقلى والفكرى فى الإسلام فهم يجهلونه تماماً .

فى مقابل هذا الرأى يرى **بيرك** فى الإسلام استمراراً لفلسفة **أرسطو** فى جانبها الروحى ، ولذلك فهو يطالب الغرب بأن ينظر للإسلام نظرة عقلية متفتحة لا تفرغه من محتواه الثقاف والفكرى

ومما يؤكد أن الإسلام لا يتنافى أبداً مع العقل والمنطق أن **بيرك** وجد أن كلمة « العقل » قد ذُكرت فى القرآن ٤٤ مرة فى نفس الوقت الذى ذكرت فيه كلمة « مقدس » ٧ مرات فقط ... وإن كانت هذه النتيجة ستثير بالطبع الكثير من الجدل .

وفى الواقع فإنه يتعذر التوصل إلى المعانى الحقيقية للقرآن الكريم . وهذه الصفة المتميزة تدل على أن الإسلام لا يتعارض مع حرية الفكر بل إنه يساهم فى توسيع مداها ، وهو يتحدى أيضاً الثورة العلمية والتكنولوجية .

ويرى **بيرك** فى محاولة تفسير القرآن الكريم نوعاً من الإرتقاء الفكرى بالإسلام فى الغرب بصفة عامة و**فرنسا** بصفة خاصة ، أى الإنتقال به من مرحلة التعصب الدينى إلى مرحلة الإسلام المتقدم المستنير .

وقد دعا **بيرك** إلى هذا النوع من الرؤية الإسلامية المتحضرة منذ فترة طويلة وذلك فى محاضراته التى كان يلقيها فى **الكوليج دى فرانس** ، كما دعا أيضاً إلى تبادل الآراء المختلفة حول الدين الإسلامى حتى لو أدى ذلك إلى نوع من الخلاف ، فهو أفضل من الجهل التام بالمفهوم الحقيقى للقرآن الكريم . وهذا الجهل ما هو إلا دليل على ضيق الأفق ويأمل أن يحد منه بعد أن عمل طوال خمسة عشر عاماً من عمره فى ترجمة معانى القرآن الكريم .

ب . ب



چاك بيرك يقول :

مبادئ القرآن الكريم تتفق مع المنهج العقلى للتفكير

فمن خلال ترجمته لستة آلاف آية من آيات القرآن الكريم أكد **بيرك** أن تفسيره للآيات القرآنية جاء ملازماً للمنطق والعقل .

وقد أجرينا هذا الحوار معه ليوضح لنا موقفه من هذه الترجمة

● بعد عشرين عاماً من العمل والبحث والكتابة تم نشر ما أسميته : « محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم » .... لماذا كل هذا التواضع فى اختيار العنوان بالرغم من المجهود الشاق المبذول فيه ؟

ــ هذا التواضع يرجع بالدرجة الأولى إلى صعوبة العمل ؛ فالقرآن الكريم يجمع بين التعقيد الشديد والبساطة المتناهية مما يجعل الترجمة شبه مستحيلة دون إضافة التفسيرات التى توضح بعض المعانى ، وهذه التفسيرات قد تؤثر بدورها على القيمة الجمالية للعمل ... لذلك لاقيت صعوبة شديدة فى محاولة توصيل المعنى دون إضافات قد تؤثر على عظمة وجمال الآيات القرآنية .

● وما هو السبب فى وجود مثل هذا التعقيد ؟

ــ جميع اللغات القديمة (مثل العبرية والأرمنية وغيرهما) تسمح بعدة تفسيرات لمعانى الكلمات ، فهناك المعنى الحرفى والمعنى المجازى والمعنى الرمزى . ونحن نجد فى القرآن الكريم معانى واضحة وأخرى خفية دون أن يكون هناك أدنى تناقض بينهما . ومن الناحية اللغوية هناك عبارات تسمح بحوالى إثنى عشرة تفسيراً مختلفاً .... ويمكننا أن ندرك ضخامة هذا العمل إذا

تخيلنا أن هذه الصعوبة تواجهنا فى ترجمة ستة آلاف آية من آيات القرآن الكريم .

● **ماهو وجه الإختلاف بين هذه الترجمة وما سبقها من ترجمات لمعانى القرآن الكريم ؟**

– إتبع المترجمون الغربيون بوجه عام المنهج الذى ساد فى القرن التاسع عشر فى تفسير التوراة والإنجيل والذى يقضى بدراسة تطور الأساليب والفكر عند الأنبياء ، وهو أمر مرفوض تماماً بالنسبة للمسلمين إذ أن القرآن الكريم مصدره إلهى ولم يأت على لسان النبى كغيره من الأديان السماوية الأخرى ..

وعلى ذلك كان من الضرورى مراعاة هذه الرؤية المتميزة للدين الإسلامى عند ترجمة معانى القرآن الكريم .

● **هذا بخصوص موقف المسلمين ولكن ماذا عن رأيك الشخصى ؟**

– سوف أرد على هذا السؤال بمنطقية شديدة ؛ إننى لا أعتقد فى إمكانية تطور الفكر الإلهى من خلال الوحى الذى هبط على النبى نظراً لعظمة الآيات القرآنية التى توازى فى أهميتها الاكتشافات العلمية الكبيرة ؛ يضاف إلى ذلك أنه من الناحية العلمية يصعب دراسة تطور الأفكار الفلسفية فى القرآن الكريم بعد أربعة عشر قرناً من الزمان . وفى هذا الصدد أذكركم بأننا اليوم نجهل الترتيب الحقيقى لأفكار **باسكال** (**Les Pensees- Pascal**) مع العلم أن تاريخ كتابتها ليس ببعيد (ثلاثة قرون) .

أما عن رأيى الشخصى ، فإننى أرى فى **محمد النبى** الذى تتميز أحاديثه وأخلاقياته بالعظمة والسمو .

هـ . ع . ق

چاك بيرك و الإسلام المستنير

محمد سنكير

كاتب جزائرى مقيم فى فرنسا

فى إن قراءة ما أسميناه : « محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم » لـ **جاك بيرك Jacques Berque** تترك لدينا انطباعاً بأن النصوص القرآنية التى يتوجه بها الله عز وجل إلى الإنسان تستخدم ألفاظاً تتميز بالرقى والسمو البعيد عن المعنى المتداول لتلك الكلمات وأنها تحتوى على روح الإلهام الجديدة بالرسالة التى أعادت تأكيد معانى الألوهية والتوحيد .

وفكرة التوحيد ملازمة لقيم وأخلاقيات الإنسان الذى يعتقد تماماً أن السعادة والاستقرار النفسى يتمثلان فى كلمتى « الخير » و« الإحسان » : فالخير ضرورى فى عالمنا الذى يخضع للكثير من الضغوط والذى تتحقق فيه السعادة من خلال تطبيق القيم الأخلاقية والجمالية المتمثلة فى هذه الكلمة الشاملة ، أما الإحسان ، فهى فضيلة تجتمع فيها القوة مع الجمال وهى تتحقق من خلال تطبيق مبادىء القرآن الكريم والتى تتأكد من خلال أسلوبه الرصين .

وعلى ذلك ، فإن الإنسان يمكنه ، بفضل إيمانه واقتناعه بالقرآن الكريم أن يعرف ويعى جوانب الحياة المختلفة

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

من ناحية الوظيفة والوجود والرقى بالإنسان إلى أعلى درجات السمو .

أما الإنسان الذى ضل عن طريق الهداية ، فقد عبر عنه القرآن الكريم من خلال صورة رائعة هى أقرب إلى المشهد التمثيلى وهى تتميز بالجمال والتأنق فى اختيار الألفاظ وذلك فى قوله تعالى :

« إن الذين كفروا سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون* ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »

وقد نجح **بيرك** من خلال ترجمته فى التعبير عن هذا الموقف بنفس طريقته المؤثرة ، كما استخدم نفس تركيب الجملة ونفس لغة الحوار لإقناع القارىء ... وينطبق هذا الرأى أيضاً على الأجزاء المتعلقة بوصف العالم الآخر والتى تدعو الإنسان إلى التأمل والتفكير فى هذا العالم بما يتمشى مع الجانب الروحى للبشر بصفة عامة .

وقد ساهمت هذه الترجمة فى التخفيف من سيطرة المفهوم السابق عن القرآن الكريم وركزت على المفهوم الحديث للدين الإسلامى الذى يدعو البشر إلى التفاهم وفتح آفاق جديدة للفكر الإنسانى عملاً بقوله تعالى :

« وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

ومن الجدير بالذكر أن الإلمام بقواعد اللغة العربية وفقه اللغة لا يكفيان وحدهما للقيام بترجمة معانى القرآن الكريم ، إلا فيما يتعلق بالتحقق من معانى بعض الألفاظ والتعبيرات ، إذ يجب أن يكون المترجم على دراية تامة بالجوانب الاجتماعية والثقافية للإسلام . وكذلك عليه أيضاً أن يقوم بدراسة عن الحياة الثقافية واليومية للمسلم فى العصر الحديث الذى يعيش اليوم فى صراع ما بين المتطلبات المتناقضة للحياة العصرية وبين محاولته للحد منها بالرغم من كونها ضرورة ملازمة لحياته . وهناك أيضاً الفكرة التى نمت وانتشرت فى الغرب على مر التاريخ والتى تتلخص فى أن كل مسلم مخلص لدينه ما هو إلا مشروع مسلم متطرف مما يجعله موضوعاً للدراسة لدى علماء السياسة الذين يؤثرون بدورهم على وسائل الإعلام المختلفة بالإيحاء بأن التطرق إلى هذا الموضوع دون علم كافٍ يدخلهم فى موضع الشبهات ويجعلهم فى صورة المتسرعين الراغبين فى إعادة هذا المسلم إلى طريق الصواب .

ومن المؤكد أن ترجمة **بيرك** تشبع حاجة القارىء الفرنسى إذ تقترب به من فكرة الخير والكمال الذى يوحى به الله عز وجل دون سواه ، وهى تجعله يفكر فى مستقبل الدين الإسلامى عن طريق الاقتناع الفكرى بمدلول الكلمات بدلاً من الاستغراق فى البلاغة اللفظية وتعليم الأخلاقيات عن طريق الوعظ المباشر وإلقاء الخطب وهو ما عبرت عنه الحكمة القديمة القائلة :

أيها الإنسان ، لقد علمناك ما هو الخير ، وهو ليس سوى الإخلاص واحترام القوانين »

وبهذا المفهوم فإن الإرادة الإلهية فى القرآن الكريم لا تتعارض على الإطلاق مع مصلحة البشر ، فالإسلام يؤكد أن سلوك الإنسان وحده هو الذى سيدفع به إلى حسن الجزاء .

وتتميز ترجمة **بيرك** قبل كل شىء بسهولة قراءتها وفهمها فهى ليست ترجمة إلى اللغة الفرنسية بل هى ، لو أجزنا قبول هذا التعبير ، القرآن الكريم باللغة الفرنسية . وهى ليست خدمة تُؤدى إلى اللغة الفرنسية بل هى هدية مهداه إلى المسلمين وإلى المثقفين الذين يعجزون عن قراءة النص العربى بلغته الأصلية والذين يتمكنون ، بفضل ترجمة **بيرك** ، من التعرف على جمال الأسلوب وعمق التفسيرات وجمال الموسيقى الداخلية للألفاظ فى القرآن الكريم ، هذه الموسيقى هى أشبه بنسمة الهواء التى تثير الرسام فتجعله يبدع ويتعمق فى رسم لوحاته .

* *

من المعروف أن الترجمة فى حد ذاتها هى نوع من التفسير الذى يختلف تبعاً لوجهة نظر المترجم ، وهى معرضة

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

بصفة دائمة للتغير فى مفاهيم بعض الألفاظ والدلالات . وقد صرح **بيرك** فى مقدمة ترجمته أنه من الصعب كتابة مقدمة للقرآن الكريم ، ولكنه قدم لنا فى نفس الوقت تمهيداً لكل سورة من سور القرآن الكريم يتم فيها تقسيمها طبقاً للفترة الزمنية التى نزل الوحى فيها أو طبقاً للأسباب التى دعت إلى نزول الآية ، وقد حرص أيضاً على التأكيد على الموضوعات الأساسية التى تتناولها الآيات بطريقة تتبع منهجاً علمياً شديد الوضوح .

بالإضافة إلى ذلك هناك تحليلات مطوّلة يتم فيها تناول عدة مسائل تؤكد لنا أن الإسلام فى الوقت الحالى بعيد تماماً عن ملابسات الأحداث التى أتاحها النص الأصلى للقرآن الكريم وهناك أيضاً الفهرس الخاص بالأعلام ، وقائمة بالسور مرتبة طبقاً للترتيب الأبجدى للكلمات بما يساعد على إرشاد القارىء .

وهذه الرؤية الخاصة **ببيرك** تتيح للقارىء الفرنسى فرصة فهم ودراسة القرآن الكريم . ومن خلال هذه القراءة يتضح له أن القرآن الكريم يتصف بكونه إشعاعاً للنور والمعرفة وهو يقع فى حدود ما يمكن للعقل أن يدركه . وهو يتناول السؤال المنطقى المشهور : كيف يمكن للألوهية .. أن تتناول موضوع الفلسفة ؟ والذى يتحول عند الإسلام إلى : كيف يمكن للفلسفة أن تتناول موضوع الألوهية ؟ .. وهى مسألة فلسفية صعبة واجهها الفلاسفة المسلمون من أمثال **الإمام الغزالى** ، كما تناولها أيضاً بالبحث والدراسة بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال **باسكال** فى كتاباتهم . فالألوهية كما ندرك من خلال هذا الكتاب المقدس قائمة على نظرية السببية التى تلغى تماماً المفهوم اليونانى القديم للألوهية والذى يتضح لنا من خلال الأساطير . والسؤال الذى يتراءى لنا عند دراستنا لهذا الموضوع هو : ما الصلة التى تربط بين نظرية السببية والألوهية وكذلك التى تربط بين البرهان على وجود الله وبين العلم اللاهوتى . وقد حاول الفلاسفة الإسلاميون الربط بين هذه الموضوعات منذ عهد **الفارابى وابن سينا** حتى يومنا هذا . وبهذا المعنى فإن تفسير القرآن الكريم يتفق مع الكلاسيكية القديمة فى محاولتها للربط بين المنطق اليونانى وبين الفكر الذى يتراءى لنا من خلال القرآن الكريم . وهو يدخل فى إطار الفكر المتفتح الذى بدأه **الغزالى وابن حازم وابن رشد** . وجدير بالذكر أنه يندر ذكر هذه الرؤية المستنيرة للدين الإسلامى فى النقد الحديث .

ويؤكد **بيرك** على التماسك والترابط بين أجزاء القرآن المختلفة كما يؤكد أن القرآن الكريم يدعو إلى عبادة الله عز وجل عن طريق البصيرة والحكمة التى تتفق مع المنطق والعقل ، فالله عز وجل هو النور الذى يتوهج بريقه إذا ما خضع لنور العقل والإدراك . وهو يتيح لنا القيام بالعديد من التفسيرات ، وهو يثير الكثير من الجدل الذى لا يتعارض على الإطلاق مع الفهم السليم للقرآن الكريم وإن كان يرفض الجدل لمجرد الجدل أى انه يشجع على إبداء مختلف الآراء بما لا يتعارض مع القيم الأخلاقية . وقد عبر أكثر من ١١ مرة من خلال ترجمته عن دعوة القرآن الكريم إلى التأمل من أجل الوصول إلى الأسباب بأسلوب يجمع فى وقت واحد بين العقل والمنطق والحكمة الإغريقية ولا يتجاهل أيضاً التكنولوجيا الحديثة .

وإذا كان **جان بول الثانى** قد كتب فى رسالته البابوية الأخيرة أن الأديان الأخرى ، ومنها الإسلام ، تمثل تحدياً إيجابياً للمسيحية ، **فقد قال بيرك** رأياً مماثلاً إذ أنه وجد أن الإسلام يضع أساساً للتوحيد بما يتفق مع الأديان الأخرى .

ولا ينبع رأى **بيرك** فى الإسلام من جهله للمعانى الكامنة فى بعض الآيات القرآنية ، ولكن هذا الموقف يؤكد بالأحرى رأيه وهو أن الإسلام يصلح لكل زمان لانه يتفق دائماً وأبداً مع العقل والمنطق ، وهو لا يتعارض على الإطلاق مع التقدم .

وعلى سبيل المثال فإن هذه الآية من سورة البقرة تؤكد لنا هذا المعنى .

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

« فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم »

وقد ترجم **بيرك** هذه الآية بحيث أكد على المعنى القائل بأن الله عز وجل يرشد المؤمنين إلى طريق الهداية بفضل من عنده ، كما تؤكد هذه الآية ، من وجهة نظره ، على معنى الإختلاف فى الرأى .

وفى الواقع فإن هذا التفسير له أساس من الصحة إذ أن هناك حديث شريف قائل بأن : اختلاف الأئمة رحمة بالأمة . كذلك فقد أكد الخليفة **على بن أبى طالب** أن الإسلام يحتمل أكثر من منهج للتفكير . وبديهى أن نذكر أيضاً أنه عند تطبيق القانون فى الإسلام ينبغى أن يبتعد القاضى عن كل ما يمس حرية الإنسان عملاً بالرأى القائل بأن القانون يدعو إلى حرية الفرد فى المجتمع . وبناء على ذلك ، فإن النظام الإسلامى ، كما يرى **بيرك** لا يعوق دورة التقدم . وهو يذكرنا فى هذا الصدد بالجزء المخصص للمسائل القانونية فى القرآن الكريم والذى يتيح الفرصة للاجتهاد الدائم فى التفسير ، كما يؤكد أيضاً أن العقوبات التى يفرضها التشريع فى القرآن الكريم متفاوتة ومتجانسة وملائمة تماماً لطبيعة المواقف ، وهى تؤكد الميل الطبيعى للإسلام إلى الصبر والحلم وعلى سبيل المثال فإن المرأة فى بدايات الإسلام الأولى كانت تحظى بالكثير من الحقوق والحريات والتى أكدها الموقف الشخصى للنبى صلى الله عليه وسلم هذا فى الوقت الذى كانت فيه التقاليد تحد بصورة كبيرة من هذه الحقوق .

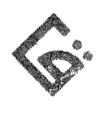
وأخيراً فإن **بيرك** يستشهد أحياناً فى ملحوظاته بالثقافة الإسلامية والشرقية والأندلسية والمغربية القديمة والحالية ، وهو يربط أيضاً بين الفكر فى القرآن الكريم وبين فلاسفة الإغريق وبصفة خاصة **Parmenide** ، وهو يحاول أن يقرب كذلك بين هذه الآراء المختلفة وبين الحقيقة المثالية بما يجعلها قريبة من الفلسفة الافلاطونية وجديرة بالبحث والدراسة والتعمق .

ويوضح لنا **بيرك** أن الإسلام ينأى بنا عن جميع الإحتمالات وذلك فيما عدا موضوع التفسير القدرى لبعض حقائق الحياة والتى تناولها وتوسع فيها الفيلسوف **Leibnitz** وفيما عدا أمور القدر فإن المنطق الذى يستند إليه القرآن الكريم قائم على الفهم العقلى الصالح لكل زمان .

أما فيما يتعلق بوجهة نظر الغرب فى الدين الإسلامى ، فجدير بالذكر أن البلاد الغربية لم تكن يوماً بعيدة عن الفكر الإسلامى . وإن كان الإسلام معارضاً لمصادرة حرية الأفراد عن طريق الطقوس الخاصة بالرهبنة فى الأديان الأخرى إلا أنه كان يدعو فى نفس الوقت إلى الإيمان الذى يحكمه الفكر والعقل الواعى القادر على التأمل وعلى السيطرة على مقاليد الأمور . ومن المعروف أن الغرب كله يعمل وفقاً لهذه القاعدة .

وعلى ذلك ، فإنه يجب علينا أن نُحيى هذه الترجمة التى قد تكون الأولى من نوعها التى تفتح باب النقاش فيما يتعلق بدور الإسلام فى العالم وكذلك وجهة نظر الغرب فى القرآن الكريم والعقيدة الإسلامية ■

عن لوموند دبلوماتيك



الأمــل الــذى تحــقق

بيـير برنارد

فى — عنـدمـا ذهبـت إلى القاهرة لأول مـرة عام ١٩٦٨ حظيت بشرف مقابلة الدكتور **طه حسين** الـذى أؤكد تمـامـاً أنـه كـان جـديـراً بالحصول على جائزة نوبل . وفى مكتبته الضخمة الموجـودة بمنزلـه الواقـع فى طريق الأهرامات كانت تدور بيننا العديد من المناقشات . وقـد سـألتـه فى إحدى المرات عن السبيل الأمثل لترجمة معانى القرآن الكريم بـاللغة الفـرنسية فـرد قائلاً :

— « للوصول إلى هذا الهدف يجب تشكيل مجموعة عمل تتـألف من عالم مسلم فى الفقـه الدينى وآخـر مسيحى وكذلك من شاعر عربى وآخر فرنسى »

وعلى ذلك فإن هناك صعوبة شديدة فى المثابرة على مثل هذا الإنجاز العظيم .

وكنت أعرف **بيرك** قبل لقائى **بطـه حسين** ، فقد كان دارساً للغة العربية ذا شأن كبير ، وإن لم يكن فى ذلك الوقت عالماً بالإسلام . وفى عـام ١٩٧٠ قرأت عـدة محاضـرات له تتنـاول موضـوع ترجمة معانى القرآن الكـريم لـ Jean Grosjean وكان يلقيها فى College de France وكـانت تضم الآراء المتعـددة للكثـير من الفئـات : مسلمـين وغـير مسلمـين ، متخصصـين فى الأديـان ، علماء فى اللغة والشعـر ... وقد سجـل المنـاقشـات التى دارت بينهم فى تلـك المحاضرات .

Sindbad

1 et 3 rue Feutrier 75018 Paris
Téléphone : (1) 42 55 35 23
Telecopie (1) 42 51 51 70

Le Coran

Essai de traduction intégrale de l'arabe,
annoté et suivi d'une étude exégétique par

Jacques Berque

Professeur honoraire au College de France
Membre de l'Académie de Langue arabe du Caire

La traduction de reference, qui fait passer en langue
française le souffle du texte original :
puissante, précise, qui se déploie dans le sacré.
Par le plus prestigieux des arabisants, observateur
et familier de l'Islam

Un événement très attendu

وهكـذا فإن شغف **بيـرك** بالقـرآن الكريم ومثابرته فى البحث بالإضافة إلى علمه الخارق بظروف المجتمع العـربى ادى به إلى القيام بدراسة متعمقة حول الدين الإسلامى .

وشعـرت بسعادة طـاغيـة إذ أننى أخيـراً وجـدت ضـالتى المنشـودة فى شخصيـة **بيرك** التى تتفق تمـامـاً مـع مقومات مترجم معانى القـرآن الكريم كما رآها **طه حسين** من قبل ، إذ أن لديه روح الشاعر ، ولـديه أيضـاً البصيرة النافذة والرؤية الواضحة للأمور : فقد ترجم المعلقات . تلك القصائد الغنائية التى ظهرت فى فترة ما قبل الإسـلام ، كما قام بدراسة عن كتاب الأغانى الذى يمثل مختارات من الآداب القديمة .

وبالإضافة إلى موهبته الشعرية فهو أيضاً ملم بالتاريخ ، باحث ودارس لعلم الإنسان وعالم بحقوق المسلمين ، وقـد قام بالعديد من الدراسات التى أدت إلى كشف الكثير من الغموض عن الدراسات الشرقية .

وقد صرح **بيرك** الذى يعد علامة من علامات الاستشراق مثله فى ذلـك مثل **Silvestre de sacy** و Massignon بأن دراسة الشرق تستلـزم قدرات عقليـة هـائلة ، والحق يقـال إن **بيـرك** يمثـل الصورة المثاليـة للمستشرق فهـو عالم باللغة العـربية وبـالإسلام وهـو أيضاً شاعر ودارس متعمق للقانون وقد جعلته هذه الإمكانيـات أهلاً لتـرجمة معـانى القرآن الكريم .

وقد أعرب **بيرك** عن أمله فى أن يكون قد نجح فى توصيل معانى القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية وأن يكون قد حافظ علـى بساطـة التعبيرات وعـلى النسب المختلفـة بـين الأجـزاء وكـذلـك عـلى الموسيقى الداخلية للألفاظ والعبارات .

وقد صرح أيضاً بأن قراءة ترجمـة معانى القرآن الكريم والتأمل فيها سوف تتيح للعالم اجمع فرصة الاطلاع عـلى هذا الحدث الثقافى الجديـر بمثل هـذا العمل الضخم .

وأخيـراً أن بيرك قـدم لنـا معـانى القرآن الكريم باللغة الفرنسية بطريقة مذهلة فى عظمتهـا فقد نقـل إلينا قـوة ووضـوح الآيات بالإضافـة إلى الجانب الشعرى الموجود فيها . ■

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

القـــرآن الكـــريم

فى مـوضع الدراســة والبـحث

هالة عصمت القاضى

قام أصدر Jacques Berque و Andre Chouraqui ترجمتين لمعانى القرآن الكريم ، وفى هذا الصدد يتبادر إلى الأذهان سؤال هام : هل يدعو هذا الكتاب المقدس إلى الحرب أم السلام ؟

بادىء ذى بدء يجب أن نتحدث عن قيمة القرآن الكريم فى العالم فهو يعبر عن حقبة تاريخية هامة ، لذا تسعى الدول الغربية إلى التعرف على مبادئه التى تعد المصدر الأساسى للنظم السياسية والقوانين فى البلاد الإسلامية .

وجدير بالذكر أن التعرف على هذه المبادىء لا يشكل أدنى صعوبة بالنسبة لنا بفضل الترجمات الفرنسية المتعددة لمعانى القرآن الكريم بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول الدين الإسلامى .

ومن المعروف لدينا أن الإسلام يدعو للتوحيد كما أنه يتفق مع الأديان المسيحية واليهودية فى معالجتهما لبعض الأمور ، وإن كان يختلف عنهما أحياناً ؛ والإسلام يعنى الخضوع التام للإرادة الإلهية والإيمان بالثواب والعقاب فى الدار الآخرة إذ يُبعث الإنسان بعد موته فإن كان مؤمناً بالله تعالى وبرسوله فسيستقر فى جنات الخلد أما الكفار فسيلقون عذابهم فى الدار الآخرة .

والقرآن الكريم يُلزم المسلمين بمحاربة كل ما يهدد أمن الأمة الإسلامية عملاً بقوله تعالى فى سورة التوبة :

« ياأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وأعلموا أن الله مع المتقين » .

أما عن الترجمات المختلفة لمعانى القرآن الكريم فترجع بدايتها إلى ما بعد وفاة النبى بخمسة قرون عندما انبهر القديس **Pierre le venerable** بعظمة الدولة الإسلامية واكتشف فيها القرآن الكريم الذى وجد فيه منافساً خطيراً للدين المسيحى فتولى ترجمته إلى اللغة اللاتينية ، إلا أن هذه الترجمة كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى إبراز بعض الأفكار المضللة ، كما أن الترجمات التالية لها كانت تحتوى على ثغرات متعددة ومغالطات كبيرة ومنذ هذا الوقت يتراءى للغرب حلم قديم بالوصول بترجمة معانى القرآن الكريم إلى مرحلة جديدة تكشف النقاب عن هذ الكتاب المقدس وتسمح بإعادة النظر فى بعض الأفكار المتحجرة الناتجة عن سوء فهم النص الأصلى .

ويؤكد لنا أحد العلماء فى تاريخ الأديان **Mircea Eliade** أن رسالة **محمد** تمثل نموذجاً مبسطاً وفريداً لفكرة التوحيد ، فالدين الإسلامى لا يجبر المسلمين على الذهاب إلى أماكن خاصة بالعبادات إذ أن ممارسة الشعائر الدينية ليست مقصورة على مكان بعينه ، كما أن الإسلام يرفض الزهد التام فى الحياة أو الرهبنة الموجودة فى الأديان الأخرى .

أما من الناحية التاريخية فإن رحلة



ربى يَسِّر ولا تعسر ربى تمم بالخير
خط : محمد كاظم أصفهانى

محمد من مكة إلى المدينة وانتصاره على المشركين تعد حدثاً هاماً فى التاريخ الدولى بصفة عامة ، كما أن تنظيم النبى لأمور الدولة الإسلامية لا يدع مجالاً للشك فى أن قدراته السياسية لا تقل بأى حال عن إلمامه بأمور الدين .

وبصفة عامة فإن التاريخ قد أثبت أن القرآن الكريم يمثل مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية ، فالله عز وجل يحكم نظام الكون كما يحكم جميع أفعال البشر بمعنى أن كل ما يحدث فى العالم خاضع لإرادته تعالى كما يرى **Mircea Eliade** من خلال فهمه المتميز للقرآن الكريم .

ويؤكد **Gilles Kepel** على هذه الفكرة فى كتابه الأخير : « انتقام الإله » إذ يرى أنه لا يوجد فى العقيدة الإسلامية ما يوازى المقولة المسيحية المشهورة :

«أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ؛ فالدين الإسلامى قادر على تنظيم أمور الدين والدنيا معاً . وجدير بالذكر أن مرور خمسة عشر قرناً من الزمان حدثت فيها العديد من المتغيرات أدت إلى صعوبة التوصل إلى التفسير الحقيقى لبعض الآيات التى يمكن تفسيرها كما يرى **Berque** باثنى عشرة مفهوماً مختلفاً مما يشكل صعوبة كبيرة عند ترجمة معانى القرآن الكريم .

أما عن **Andre Chouraqui** وهو عالم فذ متمسك بلغته الفرنسية الكلاسيكية فقد حاول من خلال ترجمته التمسك بالمعانى الأصلية للكلمات ، وهو مقتنع تماماً بأن سور القرآن الكريم لن تكون مفهومة باللغة الفرنسية إلا لمن اعتادوا على قراءة التوراة باللغة العبرية . وفى هذا الصدد يقدم لنا عدة ملاحظات جديرة بالذكر فهو يرى مثلاً أن أصل كلمة الإسلام هو نفس أصل الكلمة العبرية « شالوم » التى تعنى السلام .

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

وحول مفهوم الحرب والسلام وإلى أيهما يدعو القرآن الكريم يرى Denise Masson مترجم معانى القرآن الكريم أنه يصعب على غير الدارسين الإجابة بصدق عن هذا السؤال ، فهناك آيات تتناول الحروب بصفة عامة وتشرح أهدافها الروحية كما أن هناك آيات أخرى تتناول الحروب من خلال ظروف تاريخية محددة . وبما أن النصوص القرآنية بصفة عامة تسمح بعدة تفسيرات للآيات فقد استغلها البعض لتحقيق أهداف سياسية كما هو الحال بالنسبة للإمام **الخمينى** فى إيران .

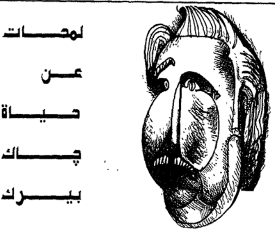
وقد صرح **Andre Chouraqui** فى السوربون مؤخراً بأنه من الضرورى التوسع فى نشر الترجمات المختلفة للتوراة والقرآن الكريم لأن قراءة هذه الكتب المقدسة كفيلة ببناء الجسور التى تربط بين الشعوب المختلفة بدلاً من إشاعة الفرقة فيما بينهم .

المراجع :

- ترجمات معانى القرآن الكريم لكل من :

Denise Masson- Andre, Chouraqui- Rene Khawam — jacques Berque

- عدة مقالات من مجلة Le Figaro الفرنسية عدد ١٥ يناير ١٩٩١
- دراسة لـ Gilles Kepel حول الحروب الدينية
- كتاب : تاريخ الاديان لـ MirceaEliade
- كتاب : الإسلام فى الحضارة والمجتمع لـ Paul Balta



ولد **بيرك Berque** فى الجزائر عام ١٩١٠ ودرس فى **السوربون** ثم عمل بعد ذلك فى المغرب . وقد لاحظ الصلة الوثيقة التى تربط بين الفرنسيين والعرب فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط . وكان لأدائه للخدمة العسكرية الفضل فى الاطلاع على الجانب الآخر من الحياة فى المغرب مما أفاده كثيراً فى دراسته لعلم الاجتماع .

وتعد رسالته التى تناول فيها الأسس الاجتماعية فى أطلس العليا خطوة هامة بالنسبة للتطور الفكرى فى مجال الدراسات الشرقية . فقد اتبع فيها منهجاً واضحاً وتوصل إلى نتائج ذات أثر فعال ليس فقط على الدارسين والباحثين ولكن أيضاً على عامة الشعب إذ بدأت أوروبا كلها تهتم بشئون العرب وحياتهم .

وقد غادر **بيرك** المغرب متوجهاً إلى القاهرة فى أغسطس ١٩٥٣ ثم إلى **لبنان** وفى عام ١٩٥٦ سافر إلى **فرنسا** حيث قام بتدريس التاريخ الاجتماعى للإسلام المعاصر فى College de France زهاء ربع قرن من الزمان .

وقد نجح **بيرك** فى خلق جيل جديد يعنى بالدراسات الشرقية . وقد واصل عمله فى الكتابة والسفر والمراسلة دون كلل أو ملل فى نفس الوقت الذى كان يقوم فيه بترجمة معانى القرآن الكريم .

وتناول **بيرك** فى كتاباته العشرات من الموضوعات ، ومن أشهر أعماله : العرب بين الأمس واليوم — العرب — الشرق الثانى — الإسلام يواجه التحدى .... وقد تم نشر أعماله فى دور النشر.Sindbad, Le Seuil, Gallimard

أندريه ميكل

لم أحببت الإسلام ؟

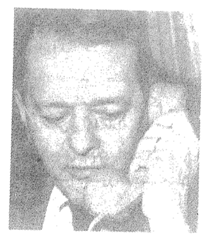
أجرت مجلة « الفيجارو الأدبية » مع الكاتب والمفكر الفرنسى المعروف وأستاذ الأدب العربى فى « **الكوليج دى فرانس** » هذا الحوار الهام بدلالته على أنه فى الغرب أيضا من يرى الجانب المنير من ديننا الحنيف ومن ثقافتنا وحضارتنا ، وهذا نص الحوار :

● **بداية ، نريد أن نتعرف على الفارق بين القرآن الكريم والإنجيل ؟**

هذه المقارنة تكاد تكون مستحيلة وذلك لاختلاف ظروف كل منهما . فالقرآن الكريم يرجع تاريخ ظهوره إلى القرن السابع الميلادى عندما هبط الوحى على نبى الاسلام **محمد** ، وهو يمثل كلمة الله عز وجل . أما الإنجيل فهو عبارة عن تعليمات وتوجيهات صاغها البشر . ويكمن الفارق بين الكتابين فى الاختلاف بين كلمة الإنسان وكلمة الإله التى لا يمكن تعديلها أو الاقتراب منها .

● **ولكن توقيت هبوط الوحى كان مخالفاً لتوقيت تدوين القرآن الكريم ... كيف نضمن إذن أن القرآن الكريم كما نراه اليوم يمثل كلمة الله دون تحريف أو تبديل ؟**

ـ يقال إنه فى عهد النبى كان يتم تدوين الآيات القرآنية على جلود الحيوانات وعلى أوراق الشجر . وقد شكل الخليفة **عثمان بن عفان** ثالث الخلفاء الراشدين ما يمكن أن نطلق



اندريه ميكل

عليه « لجنة خبراء » ، وقد تولت هذه اللجنة جمع الكتابات المختلفة للقرآن الكريم ثم تحرى أكثر الكتابات دقة .. وهكذا تحقق حلم المجتمع الإسلامى بتدوين القرآن الكريم كما نراه اليوم .

وفيما يتعلق بترتيب الآيات فإن القرآن الكريم يبدأ بسورة الفاتحة وهى المحور الأساسى للصلاة فى الإسلام . أما السور فقد تم تقسيمها طبقاً لحجمها ؛ وهذا الترتيب مخالف لهبوط الوحى بمعنى أن السور القصيرة التى يأتى ترتيبها فى النهاية هى أول السور التى هبطت على محمد .

● **هل هناك أكثر من تفسير ممكن للقرآن الكريم ؟**

ـ النص القرآنى واحد بالنسبة للمسلمين جميعاً ولكن هناك عدة تفسيرات مختلفة على مر العصور . فبالنسبة للمسائل القانونية على سبيل المثال نجد أن القرآن هو مصدر للقانون فى المجتمع الإسلامى ؛ ولكن هناك تفسير خاص برجل القانون الذى يحدد بعض النقاط الخاصة بتنظيم المجتمع وهناك التفسير الخاص بالإنسان المتصوف الزاهد فى أمور الدنيا ... وبالطبع هناك درجات متفاوتة للتفكير تتأرجح بين هذين النقيضين .

● **هل يحض الدين الإسلامى على القتال ؟**

ـ هذه الدعوة يمكن أن تنطبق على جميع الأديان السماوية ؛ فالإنجيل ، وهو الدين الذى يدعو إلى الحب والتسامح ليس مجرداً من بعض النصوص التى تدعو إلى القتال ... وبصفة عامة ، فإن الرسالة الأساسية للقرآن الكريم هى الدعوة إلى الإيمان الحقيقى بالله تعالى .

● **هل فُرض الإسلام على البشرية بالقوة ؟**

ـ أثبت التاريخ أن المسلمين لم يفرضوا دينهم بالقوة على الذين كانوا يعتنقون أدياناً سماوية مقدسة إلا أنهم كانوا يفرضونه على المشركين والوثنيين .

لـــم أحـــبــبـت الإســلام

● **وماذا عن الجهاد الذى يدعو إليه الدين الإسلامى ؟**

ـــ الجهاد فى الإسلام يعنى الجهد الذى يجب أن يبذلـه المؤمن من أجل نشر العقيدة ، ولكن هناك تفسير مزدوج لهذا المفهوم .

ـــ المعنى الأول هو التفسير الشائع وهـو يعنى الجهاد ضـد المسيحيين واليهود ؛ أما الثانى فهو يعنى جهاد المسلم مع نفسه حتى يكون نوراً مضيئاً يشع على من حـوله وقـدوة لغيره من البشر .

● **هل يمكن للإسلام ان يتعايش مع غيره من الاديان ؟**

ـــ بعـد ظهور الإسـلام فى القـرن السابع الميلادى خضعت البلاد للسلطة السياسية للمسلمين وكان لـزاماً عـلى الجميع الاعتراف بأن البلاد ستكـون تحت قيادة مسلمة . وبالرغم من ذلك فإن اليهود والمسيحيين كانوا يمارسون شعائر دينهم بمنتهى الحرية فى مقابل الجزية التى كانوا يدفعونهـا ولم يكن للمسلمين الحق فى التدخـل فى اى من امور حياتهم .

● **كيف كـان الحكم فى المجتمعـات الإسلامية القديمة ؟**

ـــ حتى القرن الثامن الميلادى كان يرأس المجتمع خليفة يختاره المسلمون لتولى هذا المنصب ، وكان يطبق أحكاماً وقوانين نابعة من القرآن الكريم كمـا كان يقتدى بالرسول والصحابة الاولين فى إدارتـه لأمـور بـلاده ؛ بمعنى أن الخليفـة لم يكن يطبق وجهـة نظـره الشخصية فى الحكم .

وهـذا الوضـع يختلف عن البـلاد الأخرى التى كان يراسها حاكم يطبق القوانين التى يراها عادلة .

● **هـل يمكن للبلاد الإسـلامية ان تتـواءم مـع تطـور المجتمـعـات الحديثة ؟**

ـــ فى هذا الصدد أوضح ان الدين الإسلامى ليس وحده مصدر القوانين حقيقة أن هناك بعض البلاد التى تطبق الشريعة الاسلامية مثل المملكة العربية السعودية إلا أن هناك كثير من البلاد الإسلامية التى لا تتعامل مع الشريعة كمصدر موحـد للقوانـين ... ومن هنا نشأت الصراعات التى قامت بين الدولة التـى تسن القـوانـين وبـين بـعض الجماعات التى تـدعو إلى العـودة إلى تطبيق الشريعة .

● **هـل يخشى الغـرب من انتشـار الدين الإسلامى ؟**

ـــ يرجع خوف الغرب من أهميـة الشرق إلى فترة بعيدة وبالتحديد منذ قيـام الحـروب الصليبيـة وحـدوث الاضطرابات فى الشرق وشعور الدول الغربية بالقلق على قبر المسيح ؛ إلا ان زيارة الأماكن المقدسة لم تتوقف بالرغم من هذه القلاقل .

أما فى القرنين الرابع والخامس عشر فقد كان انتصـار العثمانيـين مصدراً لقلق الدول الغربية وخوفهم من انتشار الـدين الإسلامى . ومن هنـا استمـر الصراع بين الغرب والشرق حتى يومنا هذا ؛ إلا انه يُلاحظ أن هذا الصراع المستمـر لم يستدع المـواجهة وقيـام الحروب بينهما ...

وعـلى ذلك فـإن موقف الغـرب من الدين الإسلامى يمثل نوعا من أنواع الصراعات المألوفة على مر التاريخ .

● **هل ينبع هذا الخوف من جهـل الدول الغربية بالدين الإسلامى ؟**

ـــ بالطبع لا نستطيع أن ننكر أن اغلـب الصـراعـات التى واجـهـهـا ويواجهها الغرب مع الشـرق تنتج عن سـوء فـهمـه للحيـاة فى المجتمـع الإسلامى .

● **مـا هـو السبب فى قـوة الـدين الإسلامى فى الوقت الحالى ؟**

ـــ هناك ثلاثة اسباب لذلك : أولاً سهولة الدين الإسلامى ؛ فلكى تكون مسلماً يكفيك أن تنطق بالشهادتين .... ثانياً الشعور بعظمة الله عند المسلمين بالمقارنة بغيره من الأديان ، على سبيل المثال يوجد فى الدين المسيحى إله واحد ولكنـه يتمثل فى ثـلاثة اشخـاص مما يجعل الألوهية فى الدين الإسلامى ذات مكانة خاصة تتفق مع عظمتها .... ثالثاً الإدراك الجماعى المشترك بين المسلمين بأهمية وقوة وعظمة الدين الإسلامى .

● **ماهو موقف الدين الإسلامى من الزيادةالسكانية ؟**

ـ من الناحية التاريخية فإن البلاد الإسلامية ذات زيادة مطردة فى عدد سكانها ؛فالإسلام يعطى أهمية خاصة لزيادة عدد الأفراد . ونحن ندرك بالطبع المشاكل التى سيؤدى إليهاعدم التوازن بين توزيع السكان فى العالم .

● **لماذا تكنّ كل هذا الحب والتقدير للقرآن الكريم ؟**

ـ ترجع بداية معرفتى بالقرآن الكريم إلى بداية فترة المراهقة عندما قرات بالصدفة ترجمة قديمة لمعانى القرآن الكريم واعجبت بها فى ذلك الوقت فقد كان الشرق بالنسبة إلى مصدراً للإلهام والخيال الواسع ؛ كما كنت منجذباً بشدة لفكرة الدفاع المستميتة عن الالوهية والتوحيد فى القرآن الكريم الذى يمثل كلمة الله دون ادنى تدخل من البشر ... هذا بالإضافة إلى المميزات الأدبية والقيمة الجمالية للقرآن الكريم .

« ت : هـ . ع . ق »





الإسلام فى الهند

بثينة رشدى

ق أجرت جريدة لوموند الفرنسية المعروفة حواراً طويلاً مع السيدة روميلا تهابار (لوموند ١١ مايو ١٩٩٣) باعتبارها واحدة من أبرز المتخصصات فى شئون الهند والمؤرخات المحترمات فى الهند والعالم . كما انها تشغل منصب أستاذ بجامعة تاج محال نهرو فى نيوودلهى وفى عدة جامعات أخرى مثل جامعة اكسفورد وكولاج دى فرانس . ولها كتاب تاريخى مشهور هو تاريخ الهند وعدة مؤلفات أخرى ضخمة وقد أتت روميلا تهابار إلى عاصمة النور باريس لتقضى إجازة الصيف بدعوة من المركز القومى الفرنسى للآداب ودار الكتب الفرنسية .

وقد سئلت العالمة أول ما سئلت عن الفارق بين حاضر الهند وماضيها على النحو التالى : يسلم الجميع بأن الهند تعانى فى الوقت الراهن من متناقضات حادة لأنها من ناحية دولة آمنة ومن ناحية أخرى يمزقها العنف والعنف المضاد ، فتقع فريسة الجماعات المتطرفة كما هو الحال فى مصر على سبيل المثال . وكانت الهند فى الماضى مركزا مرموقا للحكمة والعقل ، إلّا أنها تحولت فى الزمن الجديد إلى التعصب الأعمى الذى عاد ليقسم وحدتها الثقافية العريقة إلى طوائف دينية وعرقية وإثنية متطاحنة . فالسؤال الذى يطرح نفسه من هذه الناحية هو : هل تختلف الهند الاختلاف التام عما كنّا نعرفه عنها فى التاريخ ؟

وأجابت العالمة قائلة : « إنّ كلمتىّ الوحدة والاختلاف هما اصطلاحان يستخدمان الاستخدام الآلى اغلب الوقت فيتحولان إلى قوالب جامدة لا

حياة فيهما . فالوحدة والاختلاف قضية عالمية لا تخص الهند وحدها . وعانت منها أوروبا قبل مولد الأمم المتحدة ــ ويثبت التاريخ أنه من الممكن أن نقول بأن تعريف الوحدة وتحديد الاختلاف قد تغيرا مع تغير العصور . فى العهود القديمة كانت الوحدة الهندية سياسية فى المقام الأول .

أما الآن فقد انطبع المفهوم بالطابع الاجتماعى والثقافى على السواء . ولذلك تميزت العناصر الأساسية للوحدة الهندية قبل ولادة العصر الحديث بأن النخبة الحاكمة كانت ذات ثقافة تركية وفارسية وليست هندية بالمعنى الدقيق للكلمة . كما كانت ولاتزال الطبقات الوسطى تتحدث باللغة الإنجليزية . أما التغير الأساسى فقد أقبل من القبائل صاحبة الامتيازات الضخمة والتأثير الأساسى فى الوحدة الهندية السياسية وغير السياسية .

وما يحدث اليوم فى الهند على وجه الدقة إنما هو رفض للتفاوت الإجتماعى واللغوى والدينى والسياسى .

وإستطردت قائلة : « إنه يجب أن نفهم التفاوت الإجتماعى على النحو الصحيح . كان التفاوت الإجتماعى فى الهند القديمة ومختلف عصور ما قبل الحداثة قواما أساسيا لنظام البلاد . وفى هذه المناسبة أجد نفسى مضطرة إلى أن اشير إلى أن مفهوم المساواة والعدالة الإجتماعية موجود من الناحية النظرية فى الإسلام . إلا أن تطبيقه فى الهند قد أدى إلى ما هو عكس النظرية ، أى إلى خلق التفاوت الاجتماعى نفسه ... لا إلى خلقه من عدم وإنما أضاف تفاوتا لما كان قائما بالهند قبل العصر الحديث .

واشارت العالمة إلى انه فى قلب النظام الطبقى الهندى المستقر تكمن بعض عناصر التجديد والتحرك الاجتماعى . كما أن المجتمعات لا تتغير كما هو معروف بين ليلة وضحاها .

ثم عن سؤال يتعلق بوحدة الهند التاريخية وبغض النظر عنها ، فالانقسامات تسود الهند كلها وهناك على سبيل المثال مشكلة الحدود التى تفصل بين ولايات عدة فى الهند والباكستان . فهل الصراعات مازالت تمزق الهند وهل ستستمر؟

فأجابت : « إن مشكلات الحدود لا نهاية لها . وكل عصر وكل دولة تواجه الكثير من مشاكل الحدود . وبالمناسبة فلا توجد هناك أية حدود يمكن أن نقدسها باعتبارها « منيعة » . والمهم هو أن مشكلة العلاقة بين السلطة الإتحادية الفيدرالية وبين الولايات المشكلة لها . والحركات الانفصالية مثل حركة كالسيتان والبنجاب وكاشمير ليست حركات إنفصالية بالمعنى الحصرى للكلمة وإنما هى حركات تريد أن تعبر عن تمسك فئة من الشعب الهندى بالإستقلال الذاتى النسبى . والحل ليس فى استخدام الشرطة والقوة والجيش وإنما فى التفكير فى إعادة العلاقات بين أبناء الشعب الواحد .

والشىء الوحيد الذى فى مقدورنا أن نتنبأ به هو أن فى نهاية القرن العشرين سيتم إقامة مجموعة من الولايات المتحدة الفيدرالية بداخل الوحدة الاقتصادية المتماسكة الخليقة بأن تصبح اكثر مرونة وبأن تعم القارة كلها .

وبعد ذلك سئلت عن طريقة وصول الإسلام إلى الهند وانتشاره فيها .

وأجابت انه يجب أول الأمر أن نقول إنَّ الإسلام الذى وصل الهند ليس بالإسلام التقليدى فهو إسلام خلاق ومبدع وكان من الممكن أن يستوعبه الناس بيسر . وظهر أول ما ظهر على يد مجموعة من المتصوفة ثم انتشر بقوة السلطة السياسية القائمة آنذاك وبحكم إقامة السلطنة التركية وغيرها من السلطنات .

وأتى أيضا على يد التجار . نحن ننسى دائما أن اللقاء بين الديانة الهندوسية والإسلام حدث بفضل التجار . ففى الساحل الغربى ، على سبيل المثال ، هناك طوائف مهمة وكبيرة يقال إنهم مسلمون لكن إسلامهم هذا متأثر بديانات هندية كثيرة من الصعب أن يقبلها أى مسلم فى أى رقعة على وجه الأرض .

وعلى الصعيد السياسى فعندما كانت الإمبراطوريات المهولية لا تشعر بالأمن والاستقرار وتميل إلى تفريق الإسلام عن الديانات المحلية القبلية بشدة لتأكيد سلطتهم السياسية ..

الإســـــلام فـــى الهـــــند

الدين لا يكفى فى الهند للتعبير عن الانتماء للأمة .

يجب على كل إمبراطور فى الهند أن يكون مسئولاً عن عدة أديان فى آن واحد .. وذلك يوضح أنه ليس هناك أى تقليد دينى أو هيكل عقائدى معين يمكن الارتكاز عليه مثل النظام الباباوى فى أوروبا أو نظام الخليفة فى الشرق الأوسط . فالإسلام فى الهند مختلف تماماً عن الإسلام فى جميع انحاء العالم فهو خاضع لقوانين وعادات البلد نفسها . ومن الصعب مثلاً تصور أنه من الممكن أن يكون هناك ملك كاثوليكى فى الهند يحمى الجالية الأبروتسطانية .. مما يوضح تماماً السبب فيما قام به التابعون لحزب الأمة . فى بداية هذا القرن من إبراز تعريفهم الخاص بالأحوال المدنية والتعايش بين الأديان .

بعد غاندى ونهرو تبدو الهند وكأنها دولة علمانية لكن بعد ذلك العهد قام بعض السياسيين بالارتكاز على الجانب الدينى لتقوية سلطتهم فى البلاد . أما اليوم فالصراع العقائدى بين المسلمين والهندوس يشكل خطراً على طبيعة الهند نفسها . فهل هى مجرد أزمة عابرة ؟

أريد أن اذكر ، أولاً ، أن مصطلح « الهندوس » لم يظهر إلا فى القرن السابع والثامن عشر وقبل ذلك الحين كان العرب والفرس يستخدمونه بمعنى جغرافى بحت . فاستخدامه بمعنى دينى إنما هو استخدام واهى مصطنع .

وفى ظل الاحتلال البريطانى على الهند قام المستعمرون بتقسيم البلاد واستغلال طبيعا مجتمعاتها المعقدة ، وفقا لأسس ومعايير دينية . ومن هنا تعددت الأديان واختلفت الطوائف ، وفى الوقت الذى تحدثت فيه أوروبا عن الأمم الكبيرة والولايات كانت الهند تتحدث عن الأمة الإسلامية والأمة الهندوسية .

هذا المفهوم الاستعمارى الذى جعل من الهند طوائفا دينية مختلفة قطع الشعب الهندى عن ماضيه وترك آثاراً خطيرة ومأساوية للغاية . ذلك لا يتفق مع علم التاريخ الفارسى الذى لم يدرك أن هناك أمتّان داخل الهند . وهكذا نما وتطور نظام منقسم إلى شقين : مفهوم الأغلبية والأقلية . المسلمون والهندوس .

دام الاستعمار ما يقرب من مائتىّ عام وكان يلزمنا وقت كبير للتخلص من الصراعات ومن التقسيم الإستعمارى للبلاد . فالمشكلة اليوم ليست تخص الهند فقط بل القارة كلها . ففى عام ١٩٤٧ ، قُسِمَت باكستان مثل الهند . ولم يمح ذلك المشكلات الموجودة ، كما نلمس نفس المشكلة فى سيرلانكا والنيبال وفى بنجلاديش .

فى ٦ ديسمبر ١٩٩٢ ، حرق الهندوس جامعا كبيراً مبررين ذلك بأنه انشىء على أنقاض معبد قديم للإله « رآما » . وأدى ذلك إلى مصرع الآلاف . كيف تطورت الأحداث حتى وصلت إلى هذا الوضع ؟

نمت الصراعات الاجتماعية والدينية وتطورت خلال هذا القرن واحتدمت فى الثمانينيات جنباً إلى جنب مع حركة غاندى ونهرو الوطنية التى كانت تهدف إلى إتحاد المواطنين الهنود ضد الإحتلال البريطانى . ثم ظهرت حركات اخرى منقسمة منها الحركات الإسلامية فى إطار الرابطة الإسلامية والحركات الهندوسية المتمثلة فى ر.س.س. والحلم بتكوين أمة هندوسية . « الهند وتفا » وأصبحت الهندوسية منطقة فاشية لها جنودها الذين يقومون بالدعاية لها ولا يجب إهمال هذا العنصر المهم . فنحن نحتاج إلى هدف ووتر دينى لتعبئة الناس وهذا سلاح الهندوس .

ــ هل مطالبة الهندوس بهذا الجامع مطالبة عادلة وصحيحة فى نظرك ؟ هذا الجامع شيده واحد من الأغنياء النبلاء فى عصر الإمبراطور باهور وأعمدته المتميزة منقولة عن مبنى كبير غير إسلامى . وبدأ الصراع عندما اكد البعض أن الأعمدة تأتى من معبد هندوسى .

أولاً نحن لا نعرف إذا كان رآما موجوداً . قبل ما يمثل الإله فيهنو فى القرن الثالث والربع . الشىء المؤكد اننا لا نعرف حتى الآن مكان ميلاده مثله مثل كثير من الآلهة إلا الإله بوذا . فالأحداث لا تشير إلى أن هذا المعبد للإله « رآما » .

فحزب الهندوس قد أتى ببعض علماء الآثار الذين يدعون أن الأعمدة

تحمل بعض النقوش التى تثبت أنه يرجع إلى الإله راما لكن ذلك غير صحيح لأنهم رفضوا عرض نتائج البحث والتنقيب وحتى إذا كان هذا المعبد موجودا من قبل فهذا ليس مبرراً لهدم الجامع . فالمتطرفون الهندوس يريدون الإنتقام من المسلمين القدماء فى صورة المسلمين اليوم .

ـ تظنين أن السياسيين يضطهدون الهندوس ويعطون صورة مشوهة عنهم ؟ .

الديانة الهندوسية تحرفت . فاهتم المتطرفون بهيكل دينى هندى للهندوسية ليس له وجود على الإطلاق هؤلاء الناس يدعون أنهم يتكلمون نيابة عن كل الهندوس وهم فى الواقع سياسيون دون اى شرعية واحقية . راوا ان يؤثروا على المسلمين ويردوهم عن دينهم . وذلك يعتبر شىء غريب على الديانة الهندوسية الحقيقية . فهذه ظاهرة غير ديمقراطية ، على الإطلاق . حتى فى ظل حكم راجيف غاندى وأمه أنديره غاندى كانت الأحزاب التى تدعى أنها علمانية كانت فى الواقع غير ذلك . إذن فالنظام السياسى فى الهند . ساده الفساد وغلب عليه « الطابع الدموى » .

ـ هل هناك ، ما يؤذن بوصول الهند إلى حافة الهاوية وهل هى مقدمة على حروب مثلما يحدث فى يوغوسلافيا ؟

الاتحاد السوفيتى السابق ويوغوسلافيا . مجتمعات جديدة نسبيا تأسست تحت شعار القومية الوطنية ثم انقسمت جميعها اليوم . فى يوغوسلافيا ، فرضت السلطات السياسية هذه القومية لكن فى الهند الحركة الوطنية . كان لها تاريخها العريق من الكفاح ضد الإستعمار .

ـ هذا يعنى أن هنك تطور فى مفهوم الأمة ؟

فى الولايات المتحدة وفى أوروبا الشرقية وفى ألمانيا أو فى فرنسا . نشهد مؤشرات كثيرة . للعودة إلى القومية وإلى العنصرية .

واليوم ، كل الامم الكبرى لابد ان تواجه مشاكل تعدد الثقافات وتعدد القوميات فالمفهوم التقليدى للأمة الذى تسيطر عليه جماعة سياسية أو اجتماعية لابد وأن يتطور بطريقة جذرية وأن يدخل ثقافات مختلفة لكى يبقى ويستمر مثل الهند ونستطيع الحديث ايضا عن امم لو مجتمعات ليس بها إلا ثقافة واحدة فقط .

ـ هل الديمقراطية الغربية متبعة فى الهند ايضا ؟

المشكلة هنا ليس معرفة ما إذا كانت الدول الآسيوية ناضجة من نواحى الديمقراطية أم لا . لكن لابد من معرفة ما هى أشكال الديمقراطية التى تتبعها مجتمعاتنا . لابد أن نتساءل عن التمثيل الديمقراطى فى الماضى وليس البحث عن بديل مماثل للديمقراطية الأثينية أو عن الثورة الفرنسية لكن البحث عن نماذج مماثلة عندنا . لقد تحدثت عن التفاوت الاجتماعى . يوجد ايضا مفهوم « المجموعات الاجتماعية » . من ناحية أخرى ، اثبتت الهند انها دولة ناضجة من الناحية الديمقراطية فبعد رفع حالة الطوارىء عام ١٩٧٧ ، ادخلت أنديره غاندى نظام المعارضة فى الحكومة وفى الانتخابات .

ـ ما الجديد الذى تضيفه لنا الثقافة الهندية ؟

أول شىء ممكن أن تضيفه هو معنى التضامن الجماعى بالرغم من عدم المساواة السائد فى البلد .

هناك شىء ضائع فى المجتمعات التى نمت فى الغرب الذى بدأ يعرف معنى الإغتراب جيداً .

من ناحية اخرى ، توجد ايضا مشكلة التعقل اى لابد الا نرى الأشياء بمنظار أسود .. عندما نقرأ نصا من الادب الهندى نحاول أن نفهم وأن نتوغل فى روح هذا الفكر . فنجد الرأى والرأى المعاكس له .

ـ اخيرا ، هل نستطيع القول إنَّ هناك نموذجاً ،هندياً ؟ .

لا أظن أن أى دولة تستطيع أن تعطى الدروس للآخرين . كل بلد لها مميزاتها وطابعها الخاص . لكن إذا استطعنا أن نخرج من الأزمة الحالية ومن اخطار الفاشية المتمثلة فى المنشقين الهندوس فذلك يعتبر بمثابة أمل كبير لكل الدول التى تواجه أشكال مختلفة من التطرف الدينى . ■



نحن والعالم فى عصر جديد

حـــوار الحـــضـــارات

السيد ياسين

مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى « الأهرام » وصاحب المؤلفات العديدة حول الشخصية العربية والتحليل الاجتماعى للأدب وغير ذلك من القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية .

مقدمة

لم يشأ القرن العشرون أن ينتهى ليسلم زمام البشرية إلى القرن الحادى والعشرين ، قبل أن يحسم حسما نهائيا المناظرة الكبرى التى دارت فى جنباته بين الراسمالية والماركسية . وليس هناك من شك فى أن ثورة أكتوبر الكبرى التى وقعت أحداثها عام ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى ، والتى ترتب عليها نشوء نظام سياسى جديد لم يشهده العالم من قبل ، كانت من أهم أحداث القرن .

فلأول مرة فى التاريخ تترجم ايديولوجية سياسية صاغها فى صورتها النهائية مفكر واحد هو كارل ماركس إلى نظام سياسى عالمى لم يقنع بالتطبيق فى بلد واحد هو الإتحاد السوفيتى ، ولكنه امتد إلى قارات متعددة . فشهدنا تطبيقا له فى آسيا حيث تبرز التجربة الصينية ، وفى أفريقيا وفى امريكا اللاتينية .

ومنذ نشأ هذا النظام ، تشن ضده الحملات العسكرية والسياسية والدعائية والإعلامية ، وكرس مفكرون غربيون عديدون حياتهم العلمية للهجوم عليه ، وتفنيد أسسه الفلسفية ودعائمه الاجتماعية والاقتصادية . وفى مقابل ذلك قام المعسكر الاشتراكى بحملة مضادة على الراسمالية والإمبريالية والديموقراطية الغربية . وهكذا هيمن على مناخ القرن العشرين هذا الصراع الضارى بين الماركسية والراسمالية ، والذى اتخذ أبعاداً بالغة الخطورة ، تمثلت فى سباق التسلح النووى ، الذى وضع البشرية كلها على حافة الخطر .

ودارت المناظرة ـ المعركة ، وكل فريق يتوعد الآخر بقرب هزيمته الكاملة

غير أن الراسمالية اثبتت ـ بما لا يدع مجالا لأى شك ـ قدرتها على تجديد نفسها ، واستفادتها من النقد الماركسى فى تطوير مشروعها ، فى الوقت الذى جمدت فيه الماركسية جمودا شديدا ، بالرغم من المحاولات الجسورة لإنقاذ المشروع الاشتراكى من الفشل ، سواء من خلال الممارسات النظرية النقدية التى أرادت أن تقدم قراءة جديدة للماركسية ، ربما كان أبرز صورها محاولة الفيلسوف الفرنسى لويس التوسير ، أو من خلال الممارسة السياسية ، وخصوصا محاولة الشيوعية الأوروبية التخلى عن بعض المسلمات فى سبيل التكيف مع النظام البرلمانى الأوروبى ، وقبول فكرة الوصول إلى الاشتراكية من خلال الانتخابات .

غير أن المحاولات ، نظرية كانت أو سياسية ، فشلت فشلا ذريعا لأسباب متعددة ليس هنا مجال الخوض فيها . غير أنه من قبيل التسرع الزعم ان المناظرة بين الماركسية والراسمالية قد

فى عالم متغير

تحليل يرى انه لكى نحاول

فهم ما حدث فى العالم ، فإن علينا تتبع عمليات التاثر

والتاثير بين الافكار فى نشوئها

وتحولها وتغيرها.

حسمت نهائيا لصالح الراسمالية . ذلك أنه ـ على سبيل اليقين ــ سقطت الشمولية كنظام سياسى ، غير أن الخلط بين الشمولية والماركسية باعتبارها أيديولوجية تنطوى على عديد من القيم والأفكار ، الخاصة بالعدالة الاجتماعية ومنع الاستغلال وحرية الإنسان ، والعمل على تنمية كل قدراته الإبداعية ، يعد خلطا للأوراق . فكثير من هذه القيم الايجابية وجد طريقه إلى النظرية الغربية ذاتها ، لأنها تعبر عن قيمة إنسانية عامة ، اثبتت الخبرة التاريخية أنها جديرة بأن تتبع .

ومن هنا يمكن القول إن فهم ما حدث فى العالم ، لا يمكن ان يتم بشكل موضوعى لو بنى على أساس « المنهج الاستقطابى » ـ إن صح التعبير ـ والذى يميز تمييزا فاصلا بين الماركسية والراسمالية كما يتم التمييز بين الأبيض والأسود . ذلك أنه عبر





التوسير فوكوياما



بارت هابرماس

مرحلة تاريخية طويلة ، تمت فيها عملية التاثر والتاثير ، ومن خلالها انتقلت الأفكار والتجارب من نظام إلى آخر ، فى صمت وبغير إعلان رسمى .

وهذه العملية البطيئة المعقدة ، لا يغنى فى فهمها سوى مدخل التحليل الثقافى ، الذى يركز على أنظمة الأفكار فى نشوئها وتحولها وتغيرها . ومن هنا ، فإن تتبع الرحلة الطويلة التى قطعها العقل الغربى بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن ، سواء فى شقه الماركسى أو الراسمالى ، هو الذى يسمح لنا بفهم ما حدث من انقلابات سياسية وتغيرات اقتصادية . فما السياسة فى النهاية سوى مشروع ثقافى ، ونفس الملاحظة تسرى على الأنساق الاقتصادية التى تنهض فى العادة على أساس مجموعة متماسكة من القيم الثقافية .

ولو تتبعنا ما حدث فى العالم فى

حوار الحضارات فى عصر جديد

الفترة الأخيرة ، لوجدنا أن مقولات المنهج الجدلى تنطبق بشدة عليها . فإذا كان سقوط الماركسية يمثل الفكرة ، فإن صعود الراسمالية والزعم بأنها ستكون هى الأيديولوجية الكونية المقبلة تمثل فى الواقع نقيض الفكرة . غير أننا نرى ـ من خلال قراءة دقيقة للتحولات العالمية ـ أن المحصلة النهائية ستتمثل فى عملية تاليف خلاقة بين الماركسية والرأسمالية ، من خلال صياغة نموذج عالمى جديد يتسم بالتوفيقية بين عناصر فلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية كان يُرى من قبل أنها متناقضة .

وفى تقديرنا أنه لا يمكن الحديث عن خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى قبل أن نحاول تفسير التغيرات العالمية من منظور نقدى يفرق بين الخطاب الايديولوجى عن هذه المتغيرات ، والذى يبرز أساسا فى دعوة الولايات المتحدة الامريكية لانشاء ما أطلقت عليه « النظام العالمى الجديد » وبين « المجتمع العالمى المتغير » الذى بدأ يتخلق فعلا تحت تاثير الثورة الكونية التى تقوم اساسا على نشوء « مجتمع المعلومات العالمى » وتعمق السياسات الكونية فى مجال الإقتصاد والسياسة والإجتماع والثقافة والمعرفة .

بعد أن نتسلح بنظرية عن تغيير العالم ، يمكن أن نبدأ حوارنا الحضارى مع الآخر[1]

اولا : نظرية لتفسير التغيرات العالمية

لا يمكن لنا تحديد اثر المتغيرات العالمية المعاصرة على مستقبل الوطن العربى ، بغير قراءة تحليلية ونقدية لهذه المتغيرات ، وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج . ومنهجنا الذى نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخى النقدى المقارن ، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافى[2] .

ولعل السؤال الرئيسى الذى يفرض نفسه :

ما الذى جرى فى العالم ؟ وما هو تفسيره ، وما هى صورة النظام العالمى الجديد الآخذ فى التشكل الآن ببطء ، ولكن بثبات ؟

ما الذى جرى فى العالم ؟

يمكن القول بأن أهم تغير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية التى كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة ، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الإيجابية ، التى خرجت ـ مستفيدة من تيار البروييسترويكا الذى أطلقه جورباتشوف ـ لكى تقضى على الاغتراب السياسى والاقتصادى والثقافى الذى عانت منه طويلا .

ومعنى ذلك سقوط الأنساق السياسية المغلقة ، والتى كانت تحتكر الحقيقة السياسية ، وظهور أنساق سياسية مفتوحة ، تتعدد فيها الأصوات ، وتبرز المعارضة وتتنافس الاحزاب والجماعات السياسية .

وقد ترتب على سقوط الانظمة الشمولية صعود موجة القومية التى كانت مكبوتة تحت غطاء الاتفاق الشكلى والرضا بالوضع القائم ، وبروز الصراعات الإثنية ، وكأن الصراع الطبقى قد أخلى سبيله للصراع الإثنى والقومى . والسؤال هنا : هل كان يمكن لهذه التغيرات العميقة أن تحدث فجاة ، أم كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد ؟

لو راجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور فى كل من المجتمعات الراسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية فى العقود الماضية ، لوجدنا مفهوما مسيطرا ، هو مفهوم الأزمة التى تمر بها كل من الراسمالية والاشتراكية .

غير أن الفرق الجوهرى هو أن التصدى للازمة فى المجتمعات الراسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحا للمفكرين من كافة الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسى ، فذلك يعد من قبيل النقد الاجتماعى المشروع ، الذى يتيح الفرصة للنخبة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية ـ ويرفع مستوى الرأى العام من ناحية أخرى .

فى حين أن التعرض للازمة فى المجتمعات الاشتراكية الشمولية فى أوروبا الشرقية ، كان يعد من قبيل

الإنشقاق والمعارضة غير المشروعة ، والتى يلاحق من يمارسها بكل صور الملاحقة ، وهكذا فى الوقت الذى كان فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين المختلفين فى مشاربهم السياسية ، يمارسون النقد العلمى للنظام الراسمالى ويشخصون أزمته الاقتصادية والسياسية والثقافية ، كان جيل كامل من المفكرين الماركسيين يضطهدون اضطهادا شديدا من قبل السلطات الرسمية .

وكلنا نذكر مصير المفكر جيلاس اليوغوسلافى الذى مارس النقد للنظام الاشتراكى مبكرا بكتابه « الطبقة الجديدة » وسجن بسببه ، والمؤرخ السوفيتى الشهير روى ميد فيديف الذى اضطهد بسبب نزعمه للتيار النقدى المعادى للشمولية ، والذى أصبح الآن من ابرز نجوم العهد الجديد ، فى ظل جورباتشوف .

مفهوم الازمة إذن كان هو المفهوم المسيطر فى تحليل مشكلات المجتمعات المعاصرة ، وبالرغم من ان الأزمة والتغير فى نظر بعض الباحثين هى عمليات أساسية دائمة تصاحب أى وجود إنسانى ، غير أنه مع ذلك لا بد فى مجال تعريف الأزمة من التفرقة بين : الأزمات الظرفية ، والأزمات الهيكلية ، الأولى يمكن مواجهتها بتعديل بعض السياسات القائمة ، والثانية أخطر لانها تتعلق بصميم بنية النظام ، الذى قد يحتاج إلى جراحة شاملة ، تؤدى إلى تغيير نسق القيم الذى يقوم عليه .

إن ما حدث فى الاتحاد السوفيتى وبولندا والمجر وغيرها من بلاد أوربا الشرقية لم يكن أزمة ظرفية ، لكنه كان رد فعل لأزمة هيكلية بالغة العمق .

وتختلف النظم السياسية والمجتمعات فى طريقة مواجهتها للأزمات . هناك ـ كما أشرنا ـ انظمة مفتوحة ، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة لإحداث التغيير فى النظام ، وهى لأسباب متعددة قادرة على احتوائها والانطلاق من جديد ، وهناك انظمة مغلقة ، تعتبر الأزمات معوقات تواجه ، إما بالقمع السياسى ، او بإجراءات إدارية عقيمة ، مما يجعلها فى النهاية تدور فى دائرة مغلقة تؤدى إلى الجمود .

وأيا كان الأمر ، فإن الحديث عن أزمة النظم الراسمالية المعاصرة ، توارى تحت تأثير سقوط النظم الشمولية ، وما ادى إليه من تغيرات عميقة ، على الصعيد الثقافى والأيديولوجى .

على الصعيد الثقافى :

ومن ابرز هذه التغيرات إعادة صياغة صورة الآخر فى الخطاب السوفيتى ، وفى الخطاب الأمريكى . ذلك أنه مما له دلالة بالغة أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد توصف فى الخطاب السوفيتى بأنها إمبريالية ، كما ان الاتحاد السوفيتى لم يعد يوصف فى الخطاب الامريكى بانه « إمبراطورية الشر » كما كان الحال أيام الرئيس ريجان .

وبروز أهمية إعادة صياغة صورة الآخر ، تعدت العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى ، لتصبح مطلبا ملحا يتعلق بإعادة تشكيل النظام العالمى وخلق حضارة عالمية جديدة .

وفيما يخصنا ، ونقصد فى إطار الصراع العربى الإسرائيلى ، فإنه مما يلفت النظر بشدة خطاب شيفرنادزة عندما زار القاهرة فى فبراير ١٩٨٩ وطالب بضرورة إزالة « صورة العدو » من العلاقات الدولية . وقد فسر ذلك بقوله « ان هذا الطرح قد يبدو ساذجا فى إطار تاريخ الشرق الأوسط وواقعه الحالى ، غير ان العدول عن « صورة العدو » لا يعنى العفو عن الجرائم والأفعال التى ارتكبت بالفعل ، وإنما نقصد بذلك ان يكون مدخلنا إلى معالجتها هو المدخل القانونى لا العاطفى . فإننا لا ننظر إلى إنسان ينتهك القانون على انه « عدو » ، وما ينسحب على المجتمع المدنى يتعين ان ينسحب على المجتمع الدولى والعلاقات الدولية ، حيث يتعين إعمال النواميس القانونية » .

ومعنى ذلك أن إسرائيل لا تجوز ادانتها بصفة مطلقة ، بل تتعين ادانتها فقط ، فى حدود مخالفتها للقانون الدولى ، واستمرار احتلالها

حوار الحضارات فى عصر جديد

لأراض عربية بطريقة القوة ، منتهكة بذلك قرارات مجلس الأمن ، وان تنفيذ هذه القرارات يزيل الأسباب التى تدان من اجلها .

فى ضوء ذلك يمكننا التأكيد على ان موضوع الآخر فى العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى التى سيشتد بصددها الصراع الثقافى والسياسى والاقتصادى فى مرحلة تشكل النظام الدولى الجديد ، وتبلور ملامح الحضارة العالمية المقبلة . حقا لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمى منذ بداية تشكله وحتى الآن ، كما يؤكد ذلك الباحث المرموق فى الدراسات الافريقية « على مزروعى » ، وهو يردها إلى الإزدواجية فى الاديان الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام ، والتى تقوم على التفرقة بين « نحن وهم » أو بعبارة أخرى ، بين اليهود والاغيار ، والمسيحيين وغير المسيحيين ، والمسلمين وغير المسلمين ، وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الدينى الى الإطار السياسى وإطار العلاقات الدولية .

وإذا كان المسرح الدولى تسيطر عليه ثلاث قوى : المدنية الغربية الراسمالية ، والنظم الماركسية والاسلام ، وإذا كانت المدنية الغربية الراسمالية أصبحت علمانية وتخلصت ـ إلى حد كبير ـ من الإطار الدينى الذى كان يحكم ادراكها للعالم ، فلم يبق كمتحدٍ لها سوى الإسلام الذى يقوم على الوحدانية ، والنظم الماركسية التى تقوم فى عقيدتها على الإلحاد . والآن وبعد مسقوط النظم الماركسية ، لم يبق فى الساحة سوى المدنية الغربية والاسلام ، هل معنى ذلك ضرورة حدوث مواجهة بينهما ؟

وهل يفسر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة فى الفترة الأخيرة فى العلاقات الأوروبية العربية بشكل خاص ، وفى العلاقات الغربية بشكل عام ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتى أساسية مضمونها : كيف يقدم المسلمون انفسهم كدين وثقافة وسلوك للعالم ؟ بعبارة أخرى : دراسة التأثيرات السلبية للسلوك الإنسانى كدولة ومجتمعات وجماعات على تشكيل صور نمطية للإسلام والمسلمين ، قد لا تكون تعبيراً صادقاً واميناً عن روح الإسلام الحقيقية .

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا انه تدور حول الآخر معركة ثقافية وسياسية كبرى ، تعكس اتجاهين متصارعين :

الاتجاه الاول ، والذى يتمثل فى عنصرية صريحة فى النظرية والممارسة .

والاتجاه الثانى ، والذى يتبنى منظور التسامح الثقافى فى النظرية والتطبيق .

الاتجاه العنصرى يظهر على المستوى النظرى فى الكتب والكتابات الحديثة التى تقوم على تشويه صورة الآخر العربى ، ومن أبرزها كتاب صدر عام ١٩٨٩ وألفه دافيد برايس جونز بعنوان « الدائرة المغلقة : تأويل للعرب » ويركز الكتاب على سلبيات الشخصية العربية ، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف ابداً .

أما فى الممارسة : فيكفى أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية فى فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصرى بقيادة لوبن .

والاتجاه الثانى هو اتجاه التسامح الثقافى : وهو يأخذ فى النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر فى ضوء موجهات النسبية الثقافية ، كما تظهر فى كتب غربية حديثة وهامة ، ومن ابرزها كتاب الباحث الفرنسى المعروف تودوروف « نحن والآخرون » ، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليو كريستيفا فى نفس الموضوع .

ويأخذ فى الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب المهاجرين ، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية فى القانون الفرنسى ، تحت ضغط القوى التقدمية الفرنسية ، وكذلك الانتصار فى قضية الحجاب فى فرنسا لصالح الحرية الشخصية .

بعبارة مختصرة هناك صراع حاد فى مجال إعادة صياغة صورة الآخر بين اتجاهات متناقضة ، وسيتوقف على حسم الصراع بروز ملمح هام من ملامح الحضارة العالمية الجديدة .

بعبارة أخرى هل سينتصر التيار العنصرى ، أم سيسود تيار التسامح الثقافى ، الأكثر اتفاقا مع السمة العالمية للنظام الكونى ، والتى ستكون أبرز ملامح القرن الحادى والعشرين ؟

التوفيقية اساس النظام العالمى :

بالإضافة إلى ذلك بدأت تظهر ـ نتيجة للتغيرات الكبرى فى أوروبا الشرقية ـ صراعات فكرية حادة فى الفكر الغربى دارت حول موضوعين :

الموضوع الأول : هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة وستحل الليبرالية والرأسمالية محلها ؟

الموضوع الثانى : هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية تدشن سقوط الشمولية وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية ؟

الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فوكوياما وجالبرث ، والموضوع الثانى دار فيه الصراع بين بيتر برجر وجاك برازن .

بالنسبة للموضوع الأول ، نشر فوكوياما اليابانى الأصل والأمريكى الجنسية ورئيس دائرة التخطيط السياسى بوزارة الخارجية الأمريكية مقالة أثارت كثيراً من الجدل عنوانها « نهاية التاريخ » فى مجلة « المصلحة القومية » استعار فيها بعض أفكار هيجل عن حركة التاريخ ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل لنهايته بعد انتصار الليبرالية انتصاراً ساحقاً على الشمولية ، وهيمنة النموذج الرأسمالى . وهذه الأفكار هى بذاتها التى يصفها الاقتصادى الأمريكى الشهير جالبرث بالأيديولوجية التبسيطية وذلك فى محاضرة ألقاها مؤخراً بجامعة ادنبرة بالمملكة المتحدة بعنوان : اليمين مخطىء .. لماذا ؟ .

ووجهة نظره أن هذه الأيديولوجية تصور عالماً ثنائى القطبية بنحو صارم حيث تقوم الشيوعية فى جانب ، والرأسمالية على الجانب الثانى ، وتوجد كلتاهما فى صورتها الخالصة . والتصور الذى تقدمه هذه الأيديولوجية أنه بعد سقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية ستشق هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية ، تصور بعيد عن الواقع لأن المسألة أعقد من هذا بكثير .

أما الموضوع الثانى فقد دار فيه الصراع ـ وإن كان بشكل غير مباشر ـ بين عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر الذى صاغ لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى نظرية صورية شاملة للرأسمالية فى كتابه « الثورة الرأسمالية » الصادر عام ١٩٧٨ ، والذى يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونيه قابلة للتطبيق فى كل مكان ، بغض النظر عن الفروق الثقافية بين امم العالم ، لأنها هى التى تضمن الحرية والعدالة والرخاء ، وبيّن المؤرخ الأمريكى جاك بارزن والذى نشر مؤخراً مقالة بالغة الأهمية بعنوان « مقولة الديموقراطية » ، نفى فيها نفياً قاطعاً وجود نظرية موحدة للديموقراطية ، وأكد وجود عديد من الأفكار الديموقراطية التى لا يربطها نسق فكرى واحد . وذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديموقراطية الأمريكية ـ مثلها فى ذلك مثل الديموقراطية الإنجليزية ـ لا يمكن تصديرها للخارج ، لأن أهم ما فى الديموقراطية ليس فى مقولاتها التى تقوم عليها أياً كانت ، ولكن فى طريقة تطبيقها وفى المؤسسات التى ستقوم على آلية التطبيق ، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل مجتمع ، وهى الحاسمة فى موضوع الممارسة الديموقراطية .

هذا هو ميدان الصراع الثانى فى مرحلة تشكيل النظام العالمى الجديد ، بين الاطلاقية الأيديولوجية والنسبة الفكرية .

ولو حاولنا القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية يمكن لنا أن نقرر أنه سيظهر نمط سياسى اقتصادى ثقافى توفيقى جديد ، سيحاول أن يؤلف تأليفاً خلاقاً بين متغيرات تبدو فى الظاهر متناقضة ، وستمر هذه المحاولة فى مرحلة تتسم بالصراع الحاد العنيف ، والذى قد يأخذ أحياناً شكل المجابهة العسكرية المحدودة فى هوامش النظام وليس فى مركزه .

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين :

ـ الفردية والجماعية ، على الصعيد الأيديولوجى والاقتصادى والسياسى .

حوار الحضارات فى عصر جديد

وينبغى أن نضع فى الإعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والإنجليزية الهامة حول إعادة النظر فى مفهوم الفردية ، من أبرزها كتاب حرره عالم السياسة الفرنسى جان لوكا بعنوان « عن الفردية » صدر عام ١٩٨٦ .

- بين العلمانية والدين . (ويلفت النظر هنا كتابات بيتر برجر والتى ذكر فيها أن الاغراق فى العلمانية فى الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقافة المعاصرة فى صورة العودة العنيفة إلى الدين والتى تأخذ أحياناً شكل الجماعات المتطرفة)

- بين عمومية مقولة الديموقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر .

- بين القطاع العام والقطاع الخاص ، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل فى دراسة نشرت حديثاً عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها فى أوربا الشرقية وهى : تمليك العاملين ، الملكية الإدارية ، الملكية المختلطة ، الملكية المدنية ، الملكية المهنية .

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية (صيغة التجمعات الاقتصادية الإقليمية) .

- بين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى .

- بين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللا مركزية .

- بين تحديث الإنتاج (وزيادة الاستهلاك وتنويعه) ، والبحث عن معنى للحياة فى نفس الوقت فى ضوء العودة إلى مفهوم التقدم بدلاً من مفهوم التنمية .

- بين زيادة معدلات التنمية فى البلاد المتقدمة ومساعدة دول العالم الثالث على اللحاق ، وفقاً لمقولة ويلى برانت مستشار ألمانيا السابق « نحن جميعاً ، ويقصد الإنسانية ، فى قارب واحد . »

- بين الإعلام القطرى والإعلام العالمى الذى ستكون له السيادة فى الحقبة القادمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية .

بعبارة موجزة :

سيتسم النموذج العالمى الجديد بسمات خمس ، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية .

١ ــ التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية .

٢ ــ النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الايديولوجية .

٣ ــ إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية على كافة المستويات ، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوجى والتى تقوم على أساس محاولة صب الإنسان فى قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا .

٤ ــ العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية ، وتقليص مركزية الدولة .

٥ ــ التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

إننا نشهد ـ فيما نرى ـ المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت ، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها « وحدة الجنس البشرى » .

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح « ياسوهيرونا كاسونى » رئيس وزراء اليابان السابق فى مقال هام له نشر فى مجلة سيرفيافل فى ديسمبر ١٩٨٨ ذكر فيه أنه « عندما يمر المجتمع الدولى والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة ، فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار فى تأكيد وجودها ودعم بقائها ، إلا إذا أزاحوا الحواجز التى تفصل بينهم ويحترم كل طرف وجود الآخر ، إننا مقبلون على عصر سيكون فيه « التجانس والتضامن » المستمدان من أسمى تطلعات الروح البشرية ، هما المطلب العاجل والملح للبشرية » .

وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ، ولكن التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات .

هذه هى العناصر الأساسية للنموذج التوفيقى العالمى الجديد الذى يتشكل الآن ببطء .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه

الآن : أين الوطن العربى من كل هذه التغييرات الجوهرية فى النظام العالمى ؟ مما له دلالة كبرى فى هذا الصدد ، ان النظم العربية فى مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماماً حقيقياً بدراسة هذه المتغيرات العالمية ، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها ، أو عن طريق عقد الندوات . غير أن القضية ليست هى فهم ما حدث - على أهميتا القصوى - ولكن هى مدى استعداد هذه النظم لكى تغير من اداتها لكى تتكيف مع حقائق العالم الجديد ؟

بغير أن ندخل فى صميم الإجابة على هذا السؤال المعقد ، يمكن القول اننا درجنا — فى الوطن العربى — على نسبة كل جوانب قصورنا وتخلفنا إلى العوامل الخارجية . وتلعب نظرية المؤامرة الدولية فعلها فى الخطاب السياسى العربى ، وكلما اخفق نظلم سياسى فى أدائه فى مجال السياسة الخارجية أو السياسة الداخلية ، قدم تفسيراً مستنداً إلى هذه النظرية الشهيرة .

غير أن الخطاب النقدى العربى قد تجاوز الآن — فى تقديرنا — نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب . ورغم أن الحقيقة مؤداها أن الدول الكبرى — فى مجال سعيها الدائم — لتأييد المشروع الصهيونى الذى اقامته دولة إسرائيل ، غالباً ما تتخذ مواقف معادية للعرب عموماً إلا انه ليس معنى ذلك أن نخلى مسئولية النخب السياسية العربية الحاكمة ، عن الإخفاقات التى تحققت ، وعن العجز فى مجال صياغة السياسات الرشيدة ، القادرة على التصدى لكل ما يفد إلينا من عدوان اقتصادى وسياسى وعسكرى من النظام الدولى الاستعمارى .

وهكذا يمكن القول ، أنه بعد كل هذه التغيرات العالمية التى احدثت ثورة حقيقية غير مسبوقة ، أهم ملامحها سعى الشعوب الناجح لإسقاط الانساق السياسية المغلقة ، والتعبير الديموقراطى عن مطالبها ومصالحها ، وتحرير الاقتصاد من ربقة البيروقراطية المركزية ، وانعدام الكفاءة وإحياء المجتمع المدنى بكل مؤسساته لكى يلعب دوراً فعالاً فى اتخاذ القرار ، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسى ، كل هذه التطورات لا بد لها — إن كنا عقلانيين — أن تدفع بالنخب السياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر فى مسيرتها ، تمهيداً لإجراء التغييرات المطلوبة .

وهناك علامات على هذه الصحوة ، غير أن الممارسة ، ونعنى ممارسة التغيير ما زالت بطيئة ومتعثرة ومترددة .

ولعل التتبع الدقيق للأحداث التى تنفجر كل يوم ، بعد انهيار قلاع الشمولية ، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة ، إلى الإسراع بعملية النقد الذاتى ، والمضى بجسارة فى طريق الإصلاح الديموقراطى والاجتماعى .

ثانيا : حوار الحضارات فى العالم الثنائى القطبية

من المعروف أن حوار الحضارات تقليد ثقافى قديم ، تمت ممارسته فى عصور السلم وفى أوقات الحرب على السواء . ولعل أبلغ دليل على ذلك الحوار الحضارى العميق الذى دار بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية فى عصر الحروب الصليبية ، وما أعقبها . فبالرغم من الحرب الدامية التى استمرت بين العرب والصليبيين سنوات طويلة ، إلا أن الحوار الحضارى بدأ وتعمق أثناء هذه الفترة ، وأخذ كل طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب حياة الآخر ، بل وأخذ التأثير الثقافى مجراه ، وحدثت تحولات — بدرجة صغيرة أو كبيرة — لدى كل طرف بعدما حدث التفاعل الحضارى . وقد تعرض عدد من كبار الباحثين العرب والغربيين لعملية الحوار الحضارى بين العرب والغرب فى كتب أساسية . ومن بين هؤلاء كلود كاهن الأستاذ الفرنسى بالسوربون ، وبرنارد لويس الأمريكى فى كتابه المعروف « الاكتشاف العربى لأوروبا » . أما الباحثون العرب المتخصصون فقد تعددت دراساتهم فى الموضوع ، وخصوصاً فى السنوات الأخيرة .

غير انه يمكن القول ان حوار الحضارات إتخذ شكلاً خاصاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ،

وخصوصاً حين خصته هيئة اليونسكو برعايتها فى الفترة من عام ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩ .

ويمكن القول ان العالم الثنائى القطبية الذى بسط جناحيه حول هذه الحقبة الممتدة ، والذى اتسم بالحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد اثر تاثيراً بالغاً على مسار الحوار وموضوعاته .

وظل الحال هكذا إلى عام ١٩٨٩ ، الذى يعتبر بداية القطيعة التاريخية ، فى القرن العشرين ، لأنه مثل إشارة الانطلاق نحو القضاء على المعسكر الاشتراكى بنظامه الشمولى ، مما ادى فى النهاية ــ وفى خلال اعوام قليلة ــ إلى انهيار الاتحاد السوفيتى ، وبداية حقبة جديدة من حقب التاريخ الإنسانى ، وهذا الذى يجعلنا نقرر أن الجولة الأولى من الحوار التى بدأت عام ١٩٤٩ وانتهت علم ١٩٨٩ ، ستعقبها جولة ثانية ، ولكن فى إطار عالمى جديد ، يمكن أن نطلق عليه عهد ما بعد الحداثة .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : كيف دار الحوار الحضارى فى الجولة الأولى ، وما هى الموضوعات التى اثيرت فى خلاله (٣)

تحددت أهداف الحوار بين الحضارات فى اجتماع « لجنة الخبراء فى الدراسات المقارنة للحضارات » التى اجتمعت فى اليونسكو فى نوفمبر عام ١٩٤٩ ، والتى قرر تقريرها : « مشكلة التفاهم الإنسانى هى مشكلة العلاقات بين الثقافات . ومن هذه العلاقات لا بد أن ينشأ مجتمع عالمى جديد يقوم على الفهم والاحترام المتبادل . وهذا المجتمع ينبغى أن يتخذ شكل مذهب إنسانى جديد New Humanism والذى يمكن فيه للعالمية Universalism ان تتحقق من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة بين مختلف الحضارات » .

ومنذ البداية كان هناك وعى بإشكالية العلاقة بين الثقافة والحقائق الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية ، وخصوصاً العلاقة بين التكنولوجيا والقيم التقليدية فى اقطار العالم الثالث . وقد اسست اليونسكو مشروعاً كبيراً عن « الفهم المتبادل بين القيم الثقافية للشرق والغرب » والذى استمر من عام ١٩٥٧ حتى عام ١٩٦٦ . وقد غطى المشروع عديداً من الموضوعات اهمها :

- تعريف القيم فى الشرق والغرب .
- دور العوامل الدينية فى الحياة الثقافية .
- القيم الأساسية فى الحضارات الكبرى الشرقية والغربية ، واهمية هذه القيم للحياة الشخصية ، ودورها فى الأدب والفن .
- التحولات الاجتماعية فى الشرق وتاثيرها على الحياة الثقافية .
- إسهام الجامعات فى الفهم المتبادل بين الشرق والغرب .
- التقاليد الموسيقية والمسرحية فى الشرق والغرب .
- الإبداع المعاصر فى الشرق والغرب .
- المشكلات العامة التى تتعلق بالتبادل الثقافى والعوامل التى تساعد أو تعوق الاتصال والتعاون .
- المشكلات الثقافية المتعلقة بالتنمية فى دول العالم الثالث ، بعد حصولها على الاستقلال .

وبالرغم من أنه من الصعب تقييم كل نتائج هذا المشروع الكبير ، إلا أنه يمكن لنا أن نلقى الضوء على هدف الحوار بين الحضارات ، كما حددته اللجنة الاستشارية للمشروع التى كونتها اليونسكو . والتى قررت فى آخر اجتماع لها : « إن الحوار المتعدد قد حل تدريجياً محل فكرة ممارسة الحوار البسيط ، كما أنه اضيفت إلى الفكرة المحدودة الخاصة بالقيم الثقافية ، الفكرة العالمية الخاصة بالقيم الإنسانية ، إن الفكرة التى هيمنت على المشروع لا ينبغى لها أن تركز فقط على فهم الحضارات الاخرى ، ولكن أن تركز على الدلالة البالغة الاهمية للقيم الإنسانية بشكل عام » .

وقد قبلت هذه الفكرة فى إعلان المبادىء الخاص بالتعاون الثقافى الدولى الذى صدر عام ١٩٦٦ ، والذى أصبح أحد العمد الرئيسية لليونسكو فى مجال الثقافة . وينص هذا الإعلان فى مادته الأولى على ما يلى :

١ ــ لكل ثقافة قيمها ، والتى ينبغى احترامها والحفاظ عليها .

٢ ــ لكل شعب الحق بل الواجب فى أن ينمى ثقافته .

٣ ــ كل الثقافات ، بالرغم من الاختلاف العميق بينها ، وتأثير كل منها على الأخرى ، هى جزء من التراث المشترك للإنسانية .

واصبح موضوع عالمية القيم ، أو الثقافة العالمية موضوعاً رئيسياً فى اجتماعين انعقدا لمناقشة الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان (الدائرة المستديرة عن حقوق الإنسان ، أوكسفورد عام ١٩٦٥ واجتماع عن الحقوق الثقافية باعتبارها حقوقاً انسانية . انعقد فى اليونسكو بباريس من ٨ ــ ١٣ يوليو ١٩٦٨) .

هذه فكرة موجزة عن الحوار بين الحضارات الذى استمر تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٨٩ . ويمكننا القول ــ فى ضوء استعراض الموضوعات التى تطرق إليها ــ انه تحاشى ــ تحت تأثير هيمنة الدول العظمى التعرض للمسائل الشائكة المترتبة على هذه الهيمنة بالنسبة لدول العالم الثالث . ومن هنا تعمد مناقشة موضوعات ثقافية يندر ان يحدث خلافات أساسية حولها ولكنه فى الحقبة الأخيرة ، حين تحول اليونسكو ــ فى عهد أمينه العام السابق مختار إمبو ــ لكى ينقد هيمنة الدول العظمى ، ويطالب بنظام إعلامى جديد اكثر توازناً وعدلاً ، انفجرت المعركة الكبرى والتى ترتب عليها انسحاب الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا من اليونسكو ، والتى رفعت شعار « حرية تدفق المعلومات » فى وجه الشعار الذى رفعته دول العالم الثالث « ضرورة تحقيق التوازن فى المعلومات » حتى لا تنطلق من المركز المهيمن إلى الأطراف .

وهى المعركة التى صدر خلالها التقرير العالمى النقدى الشهير « اصوات متعددة وعالم واحد » الذى أشرف على تحريره ماكبرايد ، والذى اصبح علامة بارزة فى حوار الحضارات الحقيقى ، الذى انطلق من إطار هيمنة الدول العظمى .

انتهت هذه الحقبة كما قلنا بقدوم عام ١٩٨٩ بكل ما ترتب عليه من تغيرات كبرى فى النظام الدولى .

ثالثا : حوار الحضارات فى ظل الثورة الكونية

لا نبالغ ادنى مبالغة لو قلنا أن الإنسانية تنتقل الآن ، عبر عملية معقدة ومركبة ، صوب صياغة مجتمع عالمى جديد ، تحت تأثير الثورة الكونية(٤) . وهذه الثورة الكونية تأتى ــ فى التعاقب التاريخى للثورات المتعددة التى شهدتها الإنسانية ــ عقب الثورة الصناعية . وكانت البدايات الأولى تتمثل فى بزوغ ما اطلق عليه « الثورة العلمية والتكنولوجية » ، والتى جعلت العلم ــ لأول مرة فى تاريخ البشرية ــ قوة أساسية من قوى الإنتاج ، تضاف إلى الأرض وراس المال والعمل . وبالتدريج بدات ملامح المجتمعات الصناعية المتقدمة تتغير ، ليس فى بنيتها التحتية فقط ، ولكن ايضاً فى أسلوب الحياة ، وانماط التفكير ، ونوعية القيم السائدة ، وأساليب الممارسة السياسية . ومنذ الستينيات ذاع مصطلح جديد ، اطلقه بعض علماء الاجتماع الغربيين ، من ابرزهم « دانيل بل » لوصف المجتمع الجديد ، وهو « المجتمع ما بعد الصناعى » غير أنه مع مرور الزمن تبين قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكيفى الذى حدث ، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيون مصطلحاً آخر رأوا أنه أوفى بالغرض ، وأكثر دقة فى التعبير ، وهو مصطلح « مجتمع المعلومات » . وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساساً على إنتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير مسبوقة هى الحاسب الآلى ، الذى أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى ، فى مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية . فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى فى تكنولوجيا الاتصال ، وبخاصة فى مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة ، وخصوصاً فى مجال البث التليفزيونى الكونى ، الذى بحكم اليته ، يتجاوز الحدود الجغرافية ،

وينفذ إلى مختلف الاقطار ، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة ، مما من شانه أن يؤثر ــ خلال الرسائل الإعلامية المتعددة ــ على القيم والاتجاهات والعادات ، لادركنا إننا بصدد تشكل عالم جديد غير مسبوق ، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة ، تقصر كثيراً عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم .

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال ، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمعات المعلومات ، أخذ يتشكل ببطء ــ وإن كان بثبات ــ ما يمكن أن نطلق عليه « الوعى الكونى » ، والذى سيتجاوز فى آثاره ، كل انواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى ، بكل تفريعاته من وعى اجتماعى ووعى طبقى ، والوعى القومى . سيبرز الوعى الكونى متجاوزاً كل أنماط الوعى السابقة ، لكى يعبر عن بزوغ قيم إنسانية عامة ، تشتد فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها ، واتجاهاتها ، لا بد فى مستقبل منظور ، أن ينعقد الإجماع العالمى عليها .

وفى ضوء ذلك كله ، نستطيع أن نفهم سر المعركة التى تدور فى الوقت الراهن حول « النظام العالمى الجديد » ، الذى تريد الولايات المتحدة الامريكية ــ بعد انهيار النظام العالمى الثنائى القطبية ــ أن تهيمن عليه مستندة إلى قوتها العسكرية والتكنولوجية ، بالرغم من التآكل التدريجى لقوتها الاقتصادية العالمية ، كما تنبأ بذلك بول كنيدى فى كتابه الشهير « صعود وسقوط القوى العظمى » والذى اثار جدلاً أمريكيا حاداً ، بين أنصاره وخصومه .

وهكذا يمكن القول إننا بصدد التغيرات العميقة التى الحنا إليها ، لابد أن نقف قليلاً أمام ظاهرة بزوغ ما يمكن أن نطلق عليه « مجتمع المعلومات الكونى » .

مجتمع المعلومات الكونى :

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى ، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها . شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد ، ثم تكنولوجيا الزراعة ، وبعدها تكنولوجيا الصناعة ، ثم وصلنا أخيراً إلى تكنولوجيا المعلومات .

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تستمد أساساً من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها ، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث :

أولها : أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت ، لانها تراكمية بحسب التعريف ، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها أو توزيعها ، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع ، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين .

وثانيها : أن قيمة المعلومات هو استبعاد عدم التأكد ، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية .

وثالثها : أن سر الواقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات ، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يطلق عليه اتمتة الذكاء) ، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة ، وحل المشكلات وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان) ، والتجديد فى صياغة النسق ، ونعنى تطوير النسق الاجتماعى .

ويلخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملامح التالية :

١ ــ المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة ، وبنوك المعلومات ، والتى ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع .

٢ ــ الصناعة القائدة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناء الصناعى .

٣ ــ سيتحول النظام السياسى لكى تسوده الديموقراطية التشاركية ، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون ، والمبنية على الاتفاق ،

وضبط النوازع الإنسانية ، والتآليف الخلاق بين العناصر المختلفة .

٤ ــ سيتشكل البناء الاجتماعى من مجتمعات محلية متعددة المراكز ، ومتكاملة بطريقة طوعية .

٥ ــ ستتغير القيم الإنسانية وتتحول من التركيز على الاستهلاك المادى ، إلى إشباع الإنجاز المتعلق بتحقيق الأهداف ..

٦ ــ أعلى درجة متقدمة من مجتمع المعلومات ، ستتمثل فى مرحلة تتسم بإبداع المعرفة من خلال مشاركة جماهيرية فعالة ، والهدف النهائى منها هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات الكونى .

وقد يبدو أن هذه الصورة التى رسمناها ليست سوى ضرب من الأحلام ، غير أن مجتمع المعلومات الكونى ، ليس فى الواقع حلماً ، بقدر ما هو مفهوم واقعى ، سيكون هو المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع المعلومات . وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا القول :

أولها : أن الكونية Globalism ستصبح هى روح الزمن فى مجتمع المعلومات القادم . ويرجع ذلك إلى الأزمات الكونية المتعلقة بالنقص فى الموارد الطبيعية وتدمير البيئة الطبيعية ، والانفجار السكانى ، والفجوات العميقة الاقتصادية والثقافية بين الشمال والجنوب .

وثانيها : أن تنمية شبكات المعلومات الكونية ، باستخدام الحواسب الآلية المرتبطة ببعضها عالمياً ، وكذلك الأقمار الصناعية ، ستؤدى إلى تحسين وسائل تبادل المعلومات ، وتعمق الفهم ، مما من شأنه أن يتجاوز المصالح القومية والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة .

وثالثها : أن إنتاج السلع المعلوماتية سيتجاوز إنتاج السلع المادية ، بالنظر إلى قيمتها الاقتصادية الإجمالية ، وسيتحول النظام الاقتصادى من نظام تنافسى يقوم على السعى إلى الربح إلى نظام تآليفى ذى طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع .

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان ، أن تشكيل المعلومات الكونى عملية هينة ، ذلك أنه يقف دونها تحديات عظمى ، ينبغى مواجهتها . وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول « ديمقراطية المعلومات » والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توافره ، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية .

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات . أولها حماية خصوصية الأفراد ، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين . والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة ، ونعنى حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية السرية ، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيراً جسيماً . ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات . ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات ، بسعر رخيص ، وفى كل مكان ، وفى أى وقت . وأخيراً نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام ، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى ، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية .

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل مجتمع المعلومات الكونى ، هو تنمية الذكاء الكونى ، وهو يعنى القدرة التكيفية للمواطنين فى مواجهة الظروف الكونية المتغيرة بسرعة . والذكاء يمكن تعريفه ــ بشكل عام ــ بأنه القدرة على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى فى حل المشكلات . ويبدأ الذكاء بالمستوى الشخصى لدى الأفراد ، ثم يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء الجمعى . وداخل الجماعة يفترض أن الذكاء الشخصى للأفراد سيتآلف وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة لتغيير البيئة الاجتماعية ، وهو ما يطلق عليه الذكاء الاجتماعى . وهو بذاته الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء كونياً ، والذى سيتشكل من خلال الفهم الكونى المتبادل ، الموجه لحل المشكلات الكونية ، كما ظهر أخيراً فى الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة

الإنسانية ، التى تشارك فيها مختلف الدول فى الوقت الراهن . ويصلح موضوع البيئة مثالاً نموذجياً لإبراز تبلور الوعى الكونى ، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة . ومن المؤكد اننا سنشهد فى وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة ، وكذلك تشريعات دولية ، سيكون من شانها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة . ومن هنا يحق لنا القول إنه وعلى عكس ما يبدو حديثاً نظرياً فإننا نشهد فى الوقت الراهن بدايات تشكل الوعى الكونى والذى لم يبرز فقط فى موضوع البيئة ، وإنما وربما أهم من ذلك ، ظهر فى موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكيماوية وتدميرها ، خلاصاً من سيناريو فناء البشرية ، والذى كان سائداً فى عصر توازن الرعب النووى . هذا الوعى الكونى الذى يتعمق كل يوم ، ليس فى الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى .

كيف نفهم عملية تغيير العالم ؟

العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق ، والنظام العالمى يتحول تحولات كيفية غير مسبوقة . كيف نفهم الآثار التى ستنجم عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى ، وكيف نحلل الصراع المحتدم فى الوقت الراهن حول النظام العالمى الجديد ؟

هذا سؤال جوهرى ، وهو لا يطرح مجرد قضايا منهجية مجردة يشتغل بها العلماء الاجتماعيون ، ولكنه يثير موضوع قدرتنا كمواطنين وبشر معنيين فى العالم المعاصر ، حيث تنهمر علينا الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كل ساعة ، عبر شاشات التلفزيون ، بكثافة عالية ، وبطريقة عشوائية لا يجمعها نسق . هل تصلح المناهج السياسية والاقتصادية بمفردها لأن تقدم لنا إطاراً يسمح لنا بالفهم ؟ فى تقديرنا أن هذه المناهج ــ التى عجزت عجزاً تاماً عن أن تتنبأ بما حدث ــ تقصر عن أن تكون مرشدنا فى فهم ما يحدث . ومن هنا قناعتنا المؤكدة فى أننا بحاجة إلى تبنى منهجية التحليل الثقافى لكى تساعدنا على أن نفهم ونفسر التغيرات العالمية الكبرى ، والتى ربما كان رمزها عام ١٩٨٩ ، حين سقطت الأنظمة الشمولية سقوطاً مدوياً وانفتح بالتالى باب جديد من أبواب التاريخ الإنسانى .

التحليل الثقافى :

يمكن القول إن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدى التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد ، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعى الغربى ، بحيث كانت أوروبا هى المقياس والمعيار فى الحكم على تقدم المجتمعات ورقى الثقافات ، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى ، كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت الراهن .

وهذا الوضع فى حد ذاته يضع تحدياً أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة . وهذا التحدى يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم « الثقافة » وما يستدعيه من مفاهيم تنتمى لنفس الفضاء مثل مفاهيم « التمركز حول السلالة » أو « القومية » أو على مفهوم « الأيديولوجية » والذى يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية . فالدعوة الأمريكية مثلاً لنظام عالمى جديد ، لا يمكن ــ فى تقديرنا ــ فهم دواعيها واتجاهاتها وأهدافها ، بغير تحليل ثقافى شامل ، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد ، فى ضوء الأيديولوجية التى يصدر عنها ، والثقافة التى نبع من بين جنباتها .

ويمكن القول إن منهجية التحليل الثقافى لم تتبلور إلا فى العقود الأخيرة ، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين فى العلم الاجتماعى الغربى ، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسى وهابر ماس الألمانى ، وبيتر برجر الأمريكى ، ومارى دوجلاس الإنجليزية الأصل ،

ويمكن ان يضاف إليهم ايضاً دريدا الفرنسى . غير أن أهمية التحليل الثقافى لم تبرز فقط نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية ، ولكنها ظهرت لأن عديداً من المشكلات التى تجابه العالم الآن ، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها ، وتفسير تجلياتها المتنوعة . ومن أبرزها حركات الإحياء الدينى ، ومن بينها الصحوة الإسلامية التى تقلق عديداً من الدوائر الغربية ، وانبعاث القومية من جديد ، وتأثيرها المباشر على تغيير خريطة الدول ، والاهتمام العالمى بحقوق الإنسان فى إطار ثقافات مختلفة ، وكذلك نقد احتكار وسائل الإعلام العالمية ، إلى غير ذلك من مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافى شامل .

ويشهد على أهمية التحليل الثقافى ما يتردد فى الوقت الراهن من دعاوى تتعلق بانهيار الحضارة الغربية ، وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم ، وبروز حضارات أخرى كالحضارة اليابانية والصينية مرافقة لنهضة اقتصادية كبرى حققتها فعلاً ، وتشق الصين طريقها إليها ، بالإضافة إلى بروز الحضارة الإسلامية على المسرح العالمى مرة أخرى ، من خلال الصحوة الإسلامية من جانب ، ومشكلة الجمهوريات الإسلامية التى كانت جزءاً من الاتحاد السوفيتى ، من جانب آخر والتساؤلات الغربية القلقة حول توجهاتها فى المستقبل ، وهل ستلتحم بالعالم الإسلامى مما يشكل خطورة عظمى على المصالح الغربية ، أم سيتم استقطابها فى إطار المشروع الغربى ؟

ومن ناحية أخرى ، لم يكن غريباً أن تتردد فى وصف حرب الخليج أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية الأولى فى العصر الحديث ، والتى تتنبأ بعض الأصوات الاستراتيجية العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة ، والتى ستتوجه — فى رأى بعضهم — إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية ، بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب .

وأياً كان الأمر ، فيمكن القول ان التحليل الثقافى ، بالرغم من أهميته القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر ، إلا انه سيدخلنا — شئنا أو لم نشأ — فى عالم نظرى معقد ، مازالت تتصارع التيارات المنهجية المختلفة فى رحابه . ويشهد على ذلك تعدد المداخل السائدة فى الميدان ، والتى ما زال تطبيق بعضها فى مرحلة التجريب والاختبار .

ويمكن القول — بإيجاز شديد — إن هذه المداخل المتعددة ، يمكن حصرها فى أربعة مداخل رئيسية : المدخل الذاتى ، والمدخل البنيوى ، والمدخل التعبيرى ، والمدخل المؤسسى .

— **المدخل الذاتى** : يركز هذا المدخل على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التى يعتنقها أفراد المجتمع . والنظرة للثقافة هنا تقوم على أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو يتبناها الأفراد المختلفون ، وهى تمثل الحالات الذاتية للفرد ، مثل « رؤيته للعالم » ، أو مشاعر القلق التى قد تصيبه ، أو حالات الاغتراب التى قد يمر بها . ومشكلة المعنى ، محورية فى هذا المدخل . فالثقافة تتكون من معان ، وهى تمثل تأويل الفرد للواقع ، وهى تعطى للفرد المعنى الذى يضمن له الاتساق فى ادراك الواقع وفهمه .

— **المدخل البنيوى** : ويركز على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها . ومهمته هى التعرف على العلاقات المنتظمة والقواعد التى تسبغ البنيوى التجانس على الثقافة وتسمها بميسم خاص ، مثل محاولة التعرف على العلاقات والقواعد التى تقوم عليها الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على سبيل المثال . ويؤكد هذا المدخل على الحدود الرمزية للثقافة ، وفئات الخطاب التى تعرف هذه الحدود ، والآليات التى من خلالها يحافظ على الحدود أو يتم تغييرها . ولو طبقنا هذا المدخل على الثقافة العربية الإسلامية ، فقد نهتم بفكرة الحق والباطل ، أو الحلال والحرام ، أو الملوث والطاهر ، ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من هذه القيم ، وتغير معانى هذه القيم عبر الزمن . وهذا المدخل ينظر للثقافة باعتبارها موضوعاً قابلاً للملاحظة . وهى بالتالى تتشكل فى خطابات يمكن سماعها أو قراءتها ، وقد تتجلى فى

حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث ، يمكن رؤيتها ، وتسجيلها وتصنيفها ، وهى ــ على عكس المدخل الذاتى ــ لا تتشكل من ، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد .

ــ المدخل التعبيرى : وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة . وبدلاً من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة ، فهى تدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعى ، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية كما هو الحال فى المدخل الذاتى ، إنما كبعد تعبيرى عن العلاقات الاجتماعية .

فالأيديولوجية مثلاً تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة ، وكذلك منع الاختلاط ، وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزى ــ التعبيرى للبناء الاجتماعى . وهى تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات الملزمة أخلاقياً ، وهى بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات .

إن المدخل التعبيرى لا يركز على المعلومات التى يتم نقلها للأفراد مباشرة - بقدر تركيزه على الرسائل Messages التى قد تكون مضمرة فى الطرق التى تنظم بها الحياة الاجتماعية ، وفى اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامى المعاصر فى مجال حركات الإسلام الاحتجاجى السائدة فى كثير من البلاد العربية الآن) .

المدخل المؤسسى : وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ACTORS ومنظمات تتطلب موارد ، وتؤثر بالتالى فى توزيع هذه الموارد . ويتم التركيز هنا على الحقيقة التى مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط ، أو يتم تدعيمها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الالتزامات الأخلاقية ، ولكنها بدلاً من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة ، ويتم استمرارها من خلال منظمات تعبىء الموارد من أجل طقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية . (يرجع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التى تنتج المواد الثقافية ــ بالمعنى الواسع للكلمة ــ وتبيعها بأسعار رخيصة ، كالزى الإسلامى للمرأة ، والكتب الإسلامية ، وشرائط الكاسيت) وهذه المنظمات ــ أياً كان نوعها ــ عادة ما تنمى علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة ، وقد تتحدى الدولة أحياناً ، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجى ومنظماتها .

ولكى نبرز ــ بشكل مركز ــ الفروق بين المداخل الاربعة ، يمكن أن ناخذ مثالاً « العلم » باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة . فإذا ركزنا أساساً على القيم العلمية ، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم ، فإن بحثنا يقع داخل إطار المدخل الذاتى .

ومن ناحية أخرى ، إذا اهتممنا بأنماط الخطابات بين العلماء ، التى تحافظ على حدود تخصصاتهم العلمية ، أو تلك التى تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة ، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسى . أما إذا اهتممنا بالطرق التى يحاول بها الأكاديميون إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو الحداثة ، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيرى . وعلى عكس ذلك كله ، فالمدخل المؤسسى ينظر للعلم باعتباره احد عناصر الثقافة و ليس باعتباره مجموعة افكار بقدر ما هو نتاج لتركيبة كاملة من العلماء والمنظمات العلمية ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التى تدخل فى صميم عملية إنتاج هذه الأفكار .

●

فى ضوء هذا العرض الوجيز لمجتمع المعلومات الكونى الذى يعبر بشكل عام عن اتجاه تطور المجتمع الإنسانى فى الوقت الراهن ، وللتحليل الثقافى باعتباره المنهجية الملائمة لدراسة وتحليل وتفسير التغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم ، يمكنناالقول إن ما أطلقنا عليه منذ البداية الثورة الكونية ، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب فى الأوضاع العالمية ، ليست ثورة وحيدة البعد ، ولكنها ثورة مثلثة الجوانب فى الواقع . فهى أولاً ثورة

سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء ، ويمكن تلخيصها فى عبارة واحدة ، فى أنها تحول من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية ، ومن صراع الفناء إلى إرادة البقاء ، وهى ثانياً ثورة فى القيم وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية ، وهى ثالثاً وأخيراً ثورة معرفية تنطوى على الانتقال من الحداثة إلى عالم ما بعد الحداثة . ولا يتسع المجال للتعرض للثورة السياسية والثورة القيمية ، ولكننا سنتوقف قليلاً عند الثورة المعرفية ، لأنها فى تقديرنا ستؤثر تأثيراً لا شك فيه على حوار الحضارات .

الثورة المعرفية :

إذا كنا تحدثنا عن « الثورة الهادئة » التى حدثت فى مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير فى مختلف انماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة ، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية . ورغم أهميتها ، إلا أن المعارك الفكرية التى تنطوى عليها ، لم تصل بعد آثارها إلى الجماهير ، لأنها — أساساً — تدور بين النخب الفكرية فى مختلف الأقطار . بعبارة أخرى ما زال الحوار الفكرى محصوراً فى الدوائر الأكاديمية والفكرية .

هذه الثورة المعرفية يمكن — فى تقديرنا — أن تلخص فى عبارة واحدة : الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة .

ونعنى بذلك على وجه التحديد ، أن مشروع الحداثة الغربى الذى بدأ أساساً منذ عصر التنوير الأوروبى — على ما يرى بعض الباحثين — قد انتهى ، وأننا ننتقل الآن إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هى مرحلة ما بعد الحداثة . ومشروع الحداثة الغربى قام على أساس عدة عمد رئيسية ، أهمها على الإطلاق الفردية والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنسانى المطرد ، والحتمية فى التاريخ والطبيعة .

وقد اسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين الطليعيين ، فى مجال النقد الأدبى والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع . ومن بينهم الناقد الامريكى المصرى الأصل إيهاب حسن ، الذى يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة ، على إنه أحد الرواد المعتمدين فى هذا المجال ، وقد جمع إيهاب حسن إسهاماته المتعددة فى هذا المجال ، عبر عشرين عاماً فى كتاب جامع نشره عام ١٩٨٧ بعنوان « التحول ما بعد الحداثى : مقالات فى نظرية وثقافة ما بعد الحداثة » .

غير أن المؤلف البارز الذى أصدر « المانيفستو » الخاص بما بعد الحداثة والذى نعى خبر موت عصر الحداثة هو الفيلسوف الفرنسى ليوتار فى كتابه الشهير « الظرف ما بعد الحداثى : تقرير عن المعرفة » ، والذى نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩ ، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك . وقد قرر ليوتار فى هذا الكتاب أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية ، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم ، ويقصد بها أساساً الأنساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود ، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع ، ومن أمثلتها البارزة الأيديولوجيات ، وربما كانت الماركسية — فى رأيه — هى الحالة النموذجية — ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء فى العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة — أو فى التاريخ الإنسانى .

فليست هناك — كما أثبتت الأحداث — حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة إلى مرحلة ، على العكس — كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة — التاريخ الإنسانى مفتوح على احتمالات متعددة ، ومن هنا رفض فكرة « التقدم » الكلاسيكية التى كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطى صاعد من الأدنى إلى الأعلى .

على العكس ترى حركة ما بعد الحداثة ، أنه ليس هناك دليل على ذلك ، فالتاريخ الإنسانى قد يتقدم ، ولكنه قد يتراجع ، وتضرب لذلك مثلاً على عجز فكرة التقدم ، بالحرب العالمية الأولى التى كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى ، ثم ظهور النازية والفاشية ، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع

وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية .

ويضيق المجال عن الإفاضة فى الجدل العنيف الذى يدور فى الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة . غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليوتار وهابرماس الفيلسوف الألمانى الشهير وريث تقاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت والتى كان أعلامها ادورنو وهور كهايمر وماركوز وإيريك فروم) . فقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان « مشروع الحداثة لم يكتمل بعد » . وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة ما بعد الحداثة ، والتى تزعم نهاية عصر الحداثة . ومن ناحية أخرى فهناك نقاد ماركسيون جدد يقفون موقفاً نقدياً عنيفاً من هذه الحركة ، ومن أبرزهم ثلاثة : الناقد الأدبى الأمريكى الشهير فريدريك جيمسون ، والناقد الأدبى الفلسطينى الأصل إدوارد سعيد ، والناقد الإنجليزى المعروف تيرى إيجلتون . وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة فى كتاب ظهر حديثاً بعنوان « ما بعد الحداثة : أو المنطق الثقافى للرأسمالية فى مرحلتها الراهنة » .

وهو يقصد بذلك أن الأفكار التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة ، أشبه ما تكون ببنية فوقية — لو استخدمنا المصطلح الماركسى — التى تقوم على بنية تحتية هى علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية ، وأن رؤيتها العدمية للحياة ، ليست إلا تعبيراً عن الإفلاس السياسى والثقافى والاقتصادى للرأسمالية المعاصرة .

لقد مرت حركة « ما بعد الحداثة » بعديد من الأطوار . فقد ظهرت أولاً فى مجال العمارة ، ثم انتقلت إلى النقد الأدبى ، ثم إلى الفلسفة ، غير أن التطور البالغ الأهمية لها ، هى أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية ، وظهرت تطبيقات هامة لأفكارها فى علم السياسة وعلم الاجتماع وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية ، بل ودراسات تطبيقية تستوحى المبادىء الأساسية والقواعد المنهجية للحركة ، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظرى النقدى لها . إن « حركة ما بعد الحداثة » أشبه ما تكون بفعل رمزى بارز ، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التى سادت الفكر والعلم الاجتماعى فى القرن العشرين ، لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره والتنبؤ بمصيره .

وجاءت أحداث الانهيار المريع المروع للاتحاد السوفيتى . لكى تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ . وهناك إحساس عام يسود بين الباحثين فى الوقت الراهن على أن العالم يسوده التعقيد وعدم التأكد . وليس هناك اليوم مفكر يدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة . ضاع زمن اليقين ، ودخلنا فى عالم الشك العميق ، ليس فقط فى النظريات الجاهزة ، بل حتى فى البديهيات والمسلمات . ومن هنا لابد أن نلتفت فى الوطن العربى إلى حركة التفكيك التى تأخذ طريقها بعمق الآن فى صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، والتى تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظرى فى النماذج الأساسية ، وفى المناهج وأدوات البحث ، تمهيداً لصياغة نظريات جديدة ، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد .

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى المبادىء الأساسية التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة ، بعد نقدها العنيف لمبادىء الحداثة ، فيمكننا أن نوجزها فى ستة مبادىء رئيسية ، لها آثار عميقة على النظرية ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التى تدور حولها فى الوقت الراهن .

١ — سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة ، والتى عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات ، على أساس أنها فى زعمها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر ، قد ألغت حقيقة التنوع الإنسانى ، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها . ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية المغلقة ، بل إنها إنطلقت — فى دراستها لثلاثية المؤلف والنص والقارىء — إلى إعلان يبدو مستفزاً للكثيرين ، وهو أن المؤلف قد مات ! وتعنى الحركة بموت

المؤلف ، إنه ـــ وعلى عكس مبادىء حركة الحداثة ـــ نحن لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر، أو ميوله الفكرية ، أو إتجاهاته السياسية ، أو العصر الذى عاش فيه ، ذلك أن دوره ينتهى بكتابة النص ، والعبء يقع بعد ذلك على القارىء ، والذى من خلال تأويل النص يشارك فى كتابته فى الواقع . لا هيمنة من المؤلف إذن على النص ، وليس من حقه أن يصدر بياناً يحدد فيه المعانى التى قصدها ، ولا نياته من كتابته ، النص يصبح ملكاً للقارىء . بل ان النص نفسه ، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة يكتبه فى العادة مؤلف واحد ، ذلك أن أى نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف ، بكل ما تترتب عليه كلمة التفاعل من نفى لبعض النصوص ، أو المزاوجة بينها ، أو إزاحتها ، وهى الظاهرة التى يطلق عليها التناص Inter-textuality وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التى تحدد عملية القراءة ذاتها ، وهى التى شغلت ما يسمى علم اجتماع القـراءة ، بالإضافـة إلى المناهـج التأويلية الحديثة .

غير انه اهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارىء ـــ هو ما تدعو إليه حركة ما بعد الحداثة ، من أن المؤلف لا ينبغى أن يقدم نصاً مغلقاً ، محملاً بالأحكام القاطعة ، زاخراً بالنتائج النهائية ، والتى عادة ما تقوم على وهم مبناه ان المؤلف يمتلك اليقين ، ويعرف الحقيقة المطلقة ! بل ان عليه أن يقدم نصاً مفتوحاً ، بمعنى تضمنه لكتابة قد لا تكون واضحة تماماً ، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعاً ما ، حتى يتاح للقارىء أن يشارك بفاعلية من خلال عملية التأويل فى كتابة النص .

فى إطار مشروع الحداثة الغربى لعب المؤلف دور المشرع فى المجتمع ، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التى على الناس أن يتبعوها . وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذى أعلنته ، بمعنى زوال سلطته الفكرية ، لا يعادله إلا انهيار دور المشرع فى المجتمع . فقد انتهى الزمن الذى كان يقوم فيه المشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكرى مغلق ووحيد . فنحن الآن نعيش عصر التنوع الذى لا ينبغى إلغاؤه باسم الوحدة ، ونحيا فى عصر التعددية السياسية ، والتى لا ينبغى حصارها باسم ضرورة الاستقرار .

وهناك نتائـج نظريـة ومنهجية عديدة ، يمكن أن تؤثر فى ممارسة العلوم الاجتماعية ، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف ، وصعود دور القارىء .

٢ ـــ هناك فى مشروع الحداثة الغربى تقابل شهير بين فئتين : الذات والموضوع . وتدعو حركة ما بعد الحداثة فى جانبها التشكيكى إلى إلغاء الذات الحديثة ، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل : أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة ، وثانيها أن أى تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيين ، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات ، فذلك يفترض وجود موضوع ، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع . وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة ويرون أن الذات من اختراع المجتمع الحديث ، وهى ربيبة عصر لتنوير والعقلانية . ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين ، فإن الفـرد العقـلانى (ونعنى الـذات الحديثة) حل محل « الله » ، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربى . ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجى ، أو النظرية ، أو السببية ، أو الملاحظة العلمية) أو

سيـاسيـة (مثـل سياسـة حقـوق الإنسان ، أو التمثيل الديمقراطى ، أو التحرر) كلها تفترض ذاتا مستقلة . وإذا ألغينا الذات ، فمعنى ذلك إلغاء تلقائى لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها . فمثلاً بغير ذات ، تختفى الأهمية الكبرى التى كان يعطيها الماركسيون والليبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعى ، والجماعة ، والشخص ، والطبقة . فإذا ألغينا مقولة الذات ، تماماً مثلما استبعدنا المؤلف ، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة ، مثل السببية أو إرادة الفاعل ستختفى . بالإضافة إلى

أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنسانى ، والمخططات الإنسانية ، والعقلانية ، والعقل فى العالم الحديث . لذلك كله تنقد الحركة الدور المركزى الذى تلعبه الذات فى تحليلات العلوم الاجتماعية ، والتى تصور الإنسان باعتباره قادراً وفاعلاً ويستطيع الاختيار ، مع أنه فى الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادى والسياسى والثقافى على وجوده .

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو إبقائها مع تحديد دائرة فعلها ، لأنه لا يتصور أى ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل .

٣ ــ لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا . فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل ، أو كمدخل لعديد من العلوم الاجتماعية ، فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه ، وتقلل من أهميته ، ومن كثرة الاعتماد عليه . ولا يرون له أهمية سواء فى كونه شاهداً على الاستمرار ، أو دليلاً على فكرة التقدم ، أو وسيلة للبحث عن الجذور ، أو أساساً للفهم السببى للوقائع . التاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والأيديولوجيات والتحيز .

إن التاريخ فى رأى هؤلاء المفكرين اختراع للأمم الغربية الحديثة ، قام بدوره فى قمع شعوب العالم الثالث ، والمنتمين لحضارات أخرى غير غربية .

والتقليل من أهمية التاريخ ، يرد إلى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذى نعيشه باعتباره نصاً ينبغى أن يكون هو محور اهتمامنا ، هذا الحاضر الذى يتشكل من « سلسلة من الحواضر » الإدراكية المشتتة ، وليس التاريخ مهماً ، إلا بالقدر الذى يلقى فيه الضوء على الأحوال المعاصرة .

ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشات الفلسفية حول تقليص دور التاريخ .

ومن ناحية أخرى ، فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن ــ ويرفض أصحاب الحركة أى فهم تعاقبى أو خطى Linear للزمن . وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعياً ، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان . وهم يقدمون مفهوماً آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية . ورفض هذا الرأى ليس سهلاً ، لأن المفهوم للزمن الذى تدعو له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل له العلم الحديث . يقول مثلاً عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج فى كتابه تاريخ موجز للزمن « إن الزمن الخيالى هو حقاً الزمن الحقيقى ، وما ندعوه الزمن الحقيقى ليس سوى صورة من صنع خيالاتنا » .

هذا موضوع معقد ، ولن نستطيع الإفاضة فيه . غير أنه بالإضافة لذلك فلهم مفاهيم أخرى عن الفضاء ، من ناحية توسيعه أو تضييق مجاله والتحكم فيه ، فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئاً ثابتاً راسخاً لا يتحرك .

ويستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا ، لكى يلغوا الفرق بين **السياسات الداخلية والسياسات الدولية** . وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية فى حدود السياسات الداخلية والدولية ، فى موضع يطلقون عليه « اللا مكان » ، كما تحدث أشلى وهو من أبرز باحثى العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة فى مجال العلاقات الدولية .

٤ ــ هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية ، وعن نفى ما يطلقونه عليه « إرهاب الحقيقة » وهم يعتبرون السعى إلى الحقيقة ، كهدف أو مثال إحدى سمات الحداثة التى يرفضونها . والحقيقة ــ كما صورها عصر التنوير الغربى ــ تحيل فى فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل ، وكل هذه مقولات مرفوضة .

الفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها ، فهى إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية . والنتيجة واحدة ، فليس هناك فى الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر

الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة . ومن هنا ترفض الحركة أى زعم باحتكار ما يسمى « الحقيقة » ، لان فى ذلك إرهاباً فكرياً غير مقبول .

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة ، فى زعمها إمكانية ان تسيطر نظرية واحدة على مجمل علم أو تخصص بأسره ، والزعم بأن بعض النظريات الاجتماعية او السياسية يمكن أن تطبق مقولاتها فى أى سياق مهما أختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية ، زعم باطل لا يقوم على أساس .

وتريد حركة ما بعد الحداثة تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية ، والتركيز على ديناميات التفاعل فى المجتمعات المحلية ، تلافياً لعملية التعميمات الجارفة التى تلجأ إليها النظريات ، مما يؤدى — عملياً — إلى تغييب الفروق النوعية ، وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية .

وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل فى مجال الإيستمولوجيا لا مجال لها فى دراستنا .

٥ — ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيل Representation سواء أخذت شكل الإنابة Delegation بمعنى ان شخصاً يمثل الآخرين فى البرلمان ، أو التشابه Resemblance حين يزعم المصور أنه يحاكى فى لوحته ما يراه فى الواقع . والتمثيل فى كل صوره مسالة محورية فى ميدان العلوم الاجتماعية ، ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقداً عنيفاً فى كل صوره .

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من رواد كبار سابقين أهمهم نيتشه وفيتجنشتين وهيدجر ، ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارت وفوكو .

ونقنع بهذه الإشارة ، لأن نقد ما بعد الحداثة للتمثيل يحتاج إلى دراسة موسعة .

٦ — لحركة ما بعد الحداثة افكار محددة فى مجال الإيستمولوجيا ومناهج البحث . وتشمل هذه الأفكار عديداً من المقولات عن الحقيقة ، والسببية والتنبؤ ، والنسبية ، والموضوعية ، ودور القيم فى البحث العلمى ، وعن منهجية التفكيك ودور التأويل الحدسى ، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم .

وخلاصة ما سبق ، أن لحركة ما بعد الحداثة ، بالرغم من التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها ، أفكاراً محددة حول المبادىء التى تريد إرساءها فى ممارسة العلم الاجتماعى ، بعدما قامت بدورها فى محاولة هدم المبادىء التى قام عليها مشروع الحداثة الغربى .

رابعا : نحو خطة قومية للحوار مع الثقافات الاخرى

وضع خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى يستدعى القيام بدور نقدى مزدوج :

الأول : الاستيعاب النقدى لفكر الآخر ، ونعنى المتابعة الدقيقة للحوار الفكرى العميق الذى يدور فى مراكز التفكير العالمية وفى العواصم الثقافية الكبرى ، بعد سقوط النماذج العلمية التقليدية ، والتنافس فى سبيل تأسيس نماذج ونظريات علمية جديدة .

وعلينا فى هذا المقام ، أن ندرك أن تلمس هذا الفكر العالمى لا ينبغى أن يقف عند حدود العواصم الغربية الكبرى فى لندن وباريس ونيويورك وبرلين ، بل ينبغى أن يبسط آفاقه ليمتد إلى عواصم البلاد الشرقية الصاعدة ، وخصوصاً فى اليابان والهند والصين ، بالإضافة إلى الفكر الهام الذى يصدر من أمريكا اللاتينية ، وبعض العواصم الأفريقية .

والثانى : النقد الذاتى للأنا . ونعنى بذلك ضرورة أن نمارس النقد الذاتى لممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى العقود الخمسين الماضية التى مضت على بداية مرحلة الاستقلال .

وهذا النقد الذاتى — بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقدياً — هو المدخل الضرورى — فى تقديرنا — لحوارنا مع الحضارات الأخرى . لأن

الحوار الحضارى يفترض بحسب التعريف أن يقدم كل طرف نفسه فى الحوار ، لا باعتباره مثالاً بارزاً متعالياً للتحقق والاكتمال ، ولكن بكل سلبياته وإيجابياته ، وبكل مشكلاته ، سواء مع الانا ، أو مع الآخر .

إن ممارسة النقد الذاتى هى الخطوة الضرورية فى أى حوار حضارى جاد . إذ لا يستطيع الطرف العربى ــ على سبيل المثال ــ نقد الطرف الغربى على أساس العنصرية الجديدة فى الغرب ضد العمال العرب المغاربة فى فرنسا مثلاً ، إذا كنا فى الوطن العربى نمارس ــ وخصوصاً فى أوقات الأزمات السياسية ــ معاملة لا إنسانية إزاء العمال العرب المهاجرين والذين يعملون فى اقطار عربية أخرى . فعادة يدفع هؤلاء العمال العرب ثمن الخلافات السياسية بين النظم . ولا نستطيع نقد الآخر على أساس الهيمنة التى يمارسها ضدنا ، إذا كنا نحن فى الوطن العربى ، ما زلنا نعيش فى عصر الاستبداد والتحكم والانفراد باتخاذ القرار فى السلم والحرب على السواء . ولعل أزمة الخليج ــ بكل تعقيداتها وسلبياتها ــ تكشف عن هذه الأزمة السياسية والحضارية بكل وضوح .

إذا قمنا بهذا الدور النقدى المزدوج ، فعلينا فى الخطة القومية المقترحة للحوار بين الحضارات ، أن نعبر هذه المرحلة النقدية ، لندخل فى المرحلة الإنشائية الإبداعية ، والتى تتمثل فى ضرورة بلورة مبادرة عربية إنسانية شاملة يشارك بها العرب أبناء الحضارات الأخرى ، فى العملية التاريخية الكبرى التى تتعلق بإنشاء المجتمع العالمى الجديد ، والتى لا ينبغى أن تنفرد بها قوة عالمية واحدة ، هى الولايات المتحدة الأمريكية .

وهذه المبادرة العربية الحضارية ينبغى أن تقدم أفكاراً واقتراحات مدروسة فيما يتعلق بالموضوعات التالية :

١ ــ كيفية تحقيق السلام العالمى .

٢ ــ طرق حل النزاعات الدولية والإقليمية .

٣ ــ العلاقات بين الشمال والجنوب .

٤ ــ مراجعة نظرية التنمية السائدة ، وصياغة نظرية بديلة ، تقوم على أساس إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة ، فى ضوء المشاركة فى اتخاذ القرار واحترام حقوق الإنسان .

٥ ــ طريقة حل مشكلة الشعب الفلسطينى وحقه فى إقامة دولته المستقلة .

٦ ــ الحوار بين الحضارات ، أهدافه ووسائل تطبيقه فى ظل الثورة الكونية .

إذا كانت هذه هى عناصر المبادرة الحضارية العربية ، التى ندعو إلى إجراء حوار عربى واسع حولها ، تتبناه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، فإنه لابد لنا أن نتعرف على الأسئلة الكبرى لحوار الحضارات التى يضعها الفكر الغربى فى الوقت الراهن ، سواء بالنسبة لشروطه ، أو لوسائل تطبيقة .

وسنعتمد فى ذلك على « درايبر » الذى تعرض للموضوع مباشرة فى عرضه التاريخى الممتاز لحوار الحضارات .

يطرح « درايبر » أولاً شروط الحوار بين الحضارات فى شكل مجموعة من الأسئلة هى كما يلى : ــ

« ١ ــ هل التأثيرات الكونية للتغيرات السياسية التى حدثت فى أوروبا الشرقية تحبذ نشوء حوار حضارى بين أوروبا والعالم (مثلاً السعى للحريات الديمقراطية فى افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) ؟

٢ ــ هل نشوء حوار متبادل ومتساو بين الثقافة الأوروبية العلميةً والتكنولوجية والثقافة التقليدية فى العالم الثالث ممكن ؟

٣ ــ هل القيم العلمية والتكنولوجية تعبير عن ثقافة عالمية ، أم أنها تعكس تقنيناً ثقافياً فى الغرب فقط ؟

٤ ــ إلى أى حد تكون القيم المتضمنة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان جزءاً من ثقافة عالمية ؟ » أما فيما يتعلق بتطبيق الحوار بين الحضارات فإن « درايبر »(٥) يطرح الأسئلة التالية :

« ١ ــ هل تتطلب ممارسة الحوار بين الحضارات تعريفاً عالمياً متفقاً عليه لما يعنيه مفهوم « الثقافة » Culture من معنى ؟

٢ ــ كيف يمكن التوفيق بين وجود مناطق جغرافية ثقافية كبرى تتضمن مناطق ثقافية فرعية ، بغير الإشارة إلى التقسيم التقليدى والذى هو محل جدل بين ما يطلق عليها « الثقافات القومية » ؟

٣ ــ هل المثقفون ممثلون حقاً للحوار بين الحضارات ؟ وإلى أى حد ينبغى أن تصبح الثقافة الشعبية جزءاً من هذا الحوار ؟

٤ ــ هل تأسيس نسق من القيم يحكم عملية التواصل بين الحضارات مرغوب فيه ؟ وما الذى ينبغى أن تكون عليه عناصره ؟

٥ ــ ما هى الخطوات المحددة التى ينبغى اتخاذها لضمان افضل وسيلة للتكامل المتبادل بين القيم الثقافية المختلفة ؟ »

هذه هى الأسئلة الكبرى التى يطرحها مفكر غربى لشروط الحوار بين الحضارات ، وطرق تطبيقه . وهى أسئلة أساسية ، تحتاج إلى مناقشة نقدية واسعة من قبل المثقفين العرب .

خاتمة :

فى ضوء دراستنا التى حاولنا فيها أن نناقش إشكالية الحوار بين الحضارات فى ضوء تقديم نظرية لتفسير التغيرات العالمية ، ورصد وتحليل حوار الحضارات فى العالم الثنائى القطبية الذى سقط عام ١٩٨٩ ، ثم فى ظل الثورة الكونية والتى تتخلق فى الوقت الراهن ، وتقديم عدد من المقترحات المحددة كعناصر اساسية لخطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى ، فإننا ننهى الدراسة بمجموعة من التوصيات المحددة ، نرجو أن تتبناها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

١ ــ القيام بمشروع بحثى للتصدى لمشكلة الاستيعاب النقدى لفكر الآخر يكون موضوعه :

« تحليل نقدى للتيارات الفكرية المتصارعة فى مجالات العلوم الاجتماعية لتأسيس نماذج علمية جديدة »

وهذا المشروع يتطلب تضافر مجموعة متميزة من العلماء الاجتماعيين العرب فى ميادين : الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم العلاقات الدولية وعلم النفس .

ويقتضى هذا المشروع العالمى أن تتولاه قيادة فكرية متابعة للأفكار الجديدة فى مراكز التفكير العالمى .

٢ ــ القيام بدراسة شاملة موضوعها : **« النقد الذاتى العربى »** ترصد فيها المحاولات الفكرية للنقد الذاتى العربى والتى بدأت بعد الهزيمة العربية فى فلسطين عام ١٩٤٨ ، وتعمقت واتسعت بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وانتقلت لمرحلة جديدة بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ . حيث بدأت الحركات السياسية العربية تمارس لأول مرة فى تاريخها نقداً ذاتياً لمنطلقاتها ، كالتيار القومى ، والتيار الإسلامى ، والتيار الماركسى ، والتيار الليبرالى .

٣ ــ تنظيم حلقات نقاش عربية ، بناء على خطة منهجية ، للحوار حول **المبادرة الحضارية العربية** ، التى سبق فى صلب الدراسة إن حددنا عناصرها الأساسية ، لتكون هى أساس « التفاوض » والحوار العربى فى الدوائر العالمية ■

المراجع

١ ــ نعتمد فى هذه النظرية المقترحة على خلاصة مجموعة مترابطة من الدراسات التى قمنا بها فى السنوات الماضية اهمها :

ــ السيد يسين ، تغيير العالم ، جدلية السقوط والصعود والوسطية ، مقدمة تحليلية ، التقرير الإستراتيجى العربى ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية الاهرام ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

ــ السيد يسين ، الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى ، تحليل ثقافى ، التقرير الإستراتيجى العربى ، مقدمة تحليلية مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، الأهرام القاهرة ، ١٩٩٢ .

ــ السيد يسين ، (باللغة الإنجليزية) سقوط النماذج الأساسية وتحدى حوار الحضارات ، بحث قدم للحوار العربى اليابانى الثالث ، الذى نظمه منتدى الفكر العربى فى عمان فى الفترة من ١٩ إلى ١٩٩٢/٩/٢٠ .

٢ ــ راجع السيد يسين ، تغيير العالم ، المرجع السابق .

٣ ــ راجع فى ذلك :

Dreyer, R., Le Dialogue des Cultures: Reflexion et debats Sous les auspices de l'unesco (1949 – 1989) Unpublished paper presented to the conference Europe- world, Lisbon, September 1990 .

٤ ــ راجع فى ذلك : السيد يسين ، الثورة الكونية ، مرجع سابق ، والمراجع المشار إليها فيه .

٥ ــ درايرِ، مرجع سابق .

الثقافة العربية

غالى شكرى

(١)

ليس أبسط ولا أعقد من تعريف الثقافة . لذلك كان ارتباط المصطلح بالسياق هو الوسيلة الأولى لمعرفة أية ثقافة نعنى ، حتى لا نتسبب فى أىّ غموض أو بلبلة ونحن نستخدم اللفظ بهذا المعنى أو ذاك . وعلى سبيل المثال ، فإننا لا نقصد فى هذا المقام إلى ذلك التصنيف المتداول لثقافة النخبة والثقافة الشعبية ، كما لا نقصد تلك المجموعة من الأفكار والقيم والآداب والفنون والعلوم المكتوبة أو المرئية أو المسموعة . وأيضاً لا نقصد ذلك التمييز بين ثقافة قطرية وأخرى قومية . وإنما نقصد بالثقافة فى مجال علاقتها أو علاقاتها بالمتغيرات العالمية تلك الصورة التى نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن ذاتنا ، وتلك الصورة التى نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن العالم . صورة الذات وصورة العالم فى وعينا الجماعى هى التى نستهدفها بمصطلح الثقافة . مضافاً إلى الصورتين بطبيعة الحال ذلك التفاعل الطبيعى - سلبا وإيجابا مدّاً وجزراً - بينهما .

هناك صور جزئية ونسبية تتشكل داخلنا كأفراد من بيئات عائلية محددة ومن شرائح اجتماعية معينة ومن مهن أو حرف مختلفة . ولكن هذه الصور عن الذات الفردية أو الجهوية أو المهنية تتشكل من الثقافات الفرعية والأنساق المعرفية المباشرة الوثيقة الصلة بالدوائر الضيقة المحيطة بالفرد أو العائلة أو المهنة أو الوسط الاجتماعى القريب . أما صورة الذات الوطنية (أو القومية) فإنها تترسب فى تكوين الفرد وكيان الجماعات من تفاعلات معقدة بين الذاكرة والعقل الجمعى الذى يتشكل بالتدريج والتقاطع من علاقة الثقافة الفرعية بالثقافة العامة أو من علاقة


ماركس

الملامح التفصيلية بالوجه . هكذا تلعب «العلاقة» بين البيئة الصغرى للفرد (= الأسرة ، القرية ، المدينة ، وسائل الإنتاج ، وسائل اللهو ، التقاليد الجهوية ، الأعراف الاجتماعية ، العادات الدينية .. إلخ) والبيئة الكبرى للوطن دوراً حاسماً فى تشكيل صورة الذات الوطنية ، الجماعية ، القومية ، وما شئت لها من تسميات . وقد تتداخل الثقافات الفرعية فى الوعى العام بحيث

والمتغيرات العالمية

صورة الذات وصورة العالم فى

الوعى الجماعى العربى هى المقصودة هنا باعتبار الثقافة العربية . فى مجال علاقتها بالمتغيرات العالمية . تعنى تلك الصورة التى نرسمها او ندركها او نشعر بها عن ذاتنا ، او تلك الصورة التى نرسمها او ندركها أو نشعر بها عن العالم .



أنشتين



جورباتشوف

جارودى

تختلف الصورة الفردية عن الذات العامة من الفلاح فى قرية صغيرة إلى العامل فى مدينة كبيرة ومن الشاب الأمى إلى الشاب المتعلم ومن ابن الجبل إلى ابن الساحل ومن ابن الوادى إلى ابن الصحراء ومن الرجل إلى المرأة ومن الفقير إلى الغنى ومن الطبيب إلى المحامى . ولكن هذه الاختلافات لا تعدو كونها الملامح التفصيلية فى الوجه الوطنى تؤثر فيه ويؤثر فيها بقدر وعى الجزء بالكل وبقدر وعى الجزء ببقية الأجزاء . يقوم بالربط بين الوعى الجزئى والوعى الكلى : الذاكرة ووسائل الاتصال وتبادل المعلومات والمصالح المشتركة والتحديات الشاملة ، كحروب الغزاة وكوارث الطبيعة والطغيان العام . ومن ثم فهناك مراحل يزدهر خلالها الوعى بالذات الوطنية وتتسارع وتائر تشكيل صورتها حين تتقدم وسائل الاتصال وتبادل المعلومات أو حين تتقارب المصالح أو تعنف التحديات وتشتد الكروب العامة أو حين تستلزم مركزية الحكم تنشيط الذاكرة الوطنية .

ومعنى ذلك أن صورتنا عن ذاتنا ليست ثابتة . وإنما هى تتعرض لعوامل القوة والضعف والتشويه والتماسك والتحلل وفقا لازدهار وانحطاط وتقدم وتخلف الوسائل والغايات التى تشارك فى صنعها .

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

كذلك الأمر فى صورة العالم التى تولد معها وتنمو وتتطور فى اتصال وثيق بصورة الذات . صورة الطبيعة قد تنحصر فى البداية بين الأرض التى نفترشها والسماء التى تظللنا والحيوانات التى نعرفها . بينما قد تنحصر صورة الإنسان ، الآخر ، الغريب بين أهل القرى المجاورة أو المدينة القريبة أو العاصمة البعيدة أو جندى الاحتلال الذى يغزونا أو التاجر الاجنبى الذى يزور شواطئنا . وتلك هى الصورة البدائية عن « العالم » الذى نعرفه ، قد تكون صورة زراعية منطوية على نفسها . وقد تكون صورة صناعية

أكثر انفتاحاً وتعقيداً ، وقد تكون صورة تجارية أكثر انفساحاً وانسيابا . ولكنها بدائية فى جميع الأحوال تشارك فى صنعها المخيلة بكل ما يثوى داخلها من خرافات وأساطير ومشاهدات ومسموعات وأحلام . ومن ثم ، فقد لعبت الصحيفة عند ظهورها وحتى الآن دوراً أساسياً فى صنع صورة العالم لدى العارفين بالابجدية ، كما لعبت الإذاعة دوراً بالغ الأهمية لدى الجميع ، أميين ومتعلمين . ثم كانت منجزات التكنولوجيا الحديثة فى وسائل الاتصال كالسيارة والقطار والطائرة والتليفون والتلكس والفاكس والتليفزيون ، إضافة إلى المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمى وبنوك المعلومات والاقمار الصناعية ، وقد أسهمت كلها فى تطوير صورة العالم حسب موقع كل وطن وكل مواطن من تخلف أو تقدم هذه الوسائل . ولكن صورة العالم بالرغم من هذا التقدم تصطدم أحياناً ببعض الثوابت التى تشكل «عائقاً معرفياً» واعيا أو غير واع دون تكوين صورة دقيقة أو أقرب إلى الدقة عن العالم . وفى مقدمة هذه الثوابت الثقافة الشعبية العميقة الجذور فى النفس منذ الطفولة بما تضمه من تصورات واقتراحات وأخيلة وعواطف دينية ومذهبية وطائفية وعرقية . وبما أن هناك تناقضات فلسفية أو لا هوتية أو أنثربولوجية بين الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق ، فإن الانعكاسات الإيمانية أو اليقينية على تكوين صورة العالم تؤثر على شكل ومضمون هذه الصورة من بيئة حضارية أو جغرافية إلى أخرى .

ومازالت هناك بعض نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية ممنوعة من برامج التعليم ، فضلاً عن برامج الإعلام البالغة التأثير فى الرقعة الأمية الواسعة . لذلك لا يدهش المرء إذا كان هناك الملايين إلى الآن لا يصدقون ان الأرض كروية ، أو أنها ليست مركز الكون ، أو أن الجنس البشرى

لا يختلف من عرق إلى الآخر فهناك من «يؤمنون» بأنهم ينتمون إلى جنس أرقى أو أدنى من بقية الأجناس . ومن يثقون فى أن العفاريت ، وليست الهندسة الوراثية ، هى التى تغير الكائنات من النبات إلى الحيوان . وهناك من يفسر تقدم الغرب أو الشمال بأن أهل الحضارة الحديثة مسخرون لخدمتنا بمخترعاتهم واكتشافاتهم ، لحكمة لا يعلمها إلاّ الله .

هذه بعض الثوابت التى تعيق الصورة المعرفية عن العالم . ولكن هناك متغيرات تساهم فى هذه الإعاقة بنصيب موفور ، كالحروب والأوضاع السياسية التى تزرع الكراهية أو المحبة بين الأمم ، وتغذى العقل والوجدان بأوهام وتهويمات قريبة أو بعيدة عن «المعرفة» ، كصورة الألمانى عند الفرنسى أو الروسى اثناء الحرب ، وكصورة البروتستانتى عند الكاثوليكى فى أواخر العصور الوسطى ، وكصورة الشيوعى فى أمريكا المكارثية وكصورة العربى فى الغرب خلال الحروب مع إسرائيل وكصورة اللبنانى أثناء حرب لبنان وكصورة الفلسطينى أثناء الكفاح المسلح . وهذه كلها متغيرات ، فلم يعد الألمانى عدواً بالفطرة للفرنسى ، ولم يعد الشيوعى يخيف أحداً ، وهكذا .. إلاّ أن هذه المتغيرات تساهم بدورها فى تشكيل صورة العالم لدى المواطن فى أى مكان .

وهناك «علاقة» دائمة بين صورة الذات وصورة العالم فى تكوين الفرد والجماعات والشعوب والأمم . وبموجب هذه العلاقة تصاغ منظومات القيم وأنماط التفكير وضوابط السلوك ، الفردى والجماعى . والثقافة ليست فحسب حاصل جمع كمّى بين صورة الذات وصورة العالم فى وعينا ، وإنما هى ، بالضبط ، عملية التفاعل بين الصورتين . ولعملية التفاعل هذه آليات ومفارقات وتقاطعات .

من أهم الآليات مدى تعميم الذات

الوطنية على أفراد أحد المجتمعات ، وبعبارة أخرى نصيب الفرد من الذات الجماعية ، ومدى انطوائه على الذوات الأضيق ، كالذات الجهوية أو المهنية أو العائلية إلى غير ذلك . ومن أهم الآليات نصيب الفرد من الثقافة العامة . ومدى انطوائه على الثقافات الفرعية ومدى قربه أو بعده من الثوابت والمتغيرات . ومن أهم الآليات كذلك سلّم القيم السائد على الايقاع الاجتماعي ، ومحددات الحرية التى تضبط الحراك الاجتماعي .

ومن المفارقات أن تسبق صورة العالم صورة الذات أو العكس فى التبلور ، بحيث تنعكس احتمالات «الخلل» فى العلاقة كما نلاحظ على المجتمعات الترانزيت أو مجتمعات السواحل التجارية ، وكما نلاحظ أيضاً على المجتمعات المغلقة بالموانع الطبيعية أو بالموانع الأيديولوجية أو بالموانع العرقية ، على تناقض النتائج بين النوع الأول والنوع الثانى . ومن المفارقات أيضاً أن تتسبب صورة العالم فى قمع صورة الذات أو العكس ، كما فى حالات الاستعمار والتهديدات الحدودية والأوبئة والمجاعات .

ومن أهم التقاطعات الحروب الباردة والساخنة ضد عدو مشترك أو الواقع الجماعى تحت هيمنة مركزية موحدة أو الكشوف والاختراعات وما يصاحبها من تغييرات فى وسائل وقوى الإنتاج : صواريخ الفضاء ، مشروع حرب النجوم ، الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات ، إلى غير ذلك . وما يصاحب هذه التقاطعات من أفكار وقيم ومؤسسات ثمرة «المعرفة» الجديدة وتصنيع هذه المعرفة وإنتاجها فضلاً عن توظيف الإنتاج والنتائج .

صورتان إذن يصوغان الثقافة ، احداهما للذات والأخرى للعالم ، والتفاعل بينهما هو الذى يحدد نوعية الثقافة ومستواها واتجاهها .

(٢)

هل هناك ، بهذا المعنى للثقافة ثقافة عربية ؟ والجواب دون التباس : نعم ، «مرتين» . أما الأولى فهى نعم للحضارة العربية الإسلامية التى يسلك العربى بمقتضاها واعياً بذلك أو غير واع راضياً بذلك أو غير راض مفصحاً عن ذلك أو «ساكتاً» عنه .

وبالطبع هناك أطروحات مشهورة حول الثقافات القديمة كالفينيقية والبابلية والفرعونية والبربرية والقبطية والسريانية والأشورية وغيرها . ترى هذه الاطروحات فى مجملها أن «الجذور» هى الثقافة مهما تناقضت مع الحدود أو السياسات ، وأن استمراريتها إلى اليوم ليس موضع شك فهى حاضرة فى الأديان والمذاهب والمعتقدات . وهناك بين الحين والآخر «صحوة» لهذه الأطروحات فى ظروف ومواضعات يمكن رصدها وتحديدها .

وهناك كذلك أطروحات لا تقل شهرة تحاول التوفيق أو الجمع بين مجموعة الحضارات التى عرفتها إحدى المناطق أو البيئات . وربما كان كتاب ميلاد حنا «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» من أشهرها إذ يقول بفكرة «الرقائق» الحضارية التى تتكون منها شخصية مصر ، فهى فرعونية وقبطية وإسلامية وافريقية ومتوسطية وعربية .

واقع الأمر أن الأطروحة الأولى تنهار من أساسها أمام «الحياة» ذاتها ، فإذا كانت اللغة أداة الفكر الأولى فإن العقل العربى العام يستحيل الاّ يكون عربياً مهما استطاعت جماعات دينية أو عرقية أن تمارس شعائرها أو حتى تتكلم فيما بينها بلغات أخرى غير العربية . وإذا كان الإسلام كثقافة وحضارة . قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة على الأقل . يشكل الوعاء القيمى والسلوكى للمجتمعات العربية على اختلاف أديانها فضلا عن انه دين الغالبية الساحقة من العرب المعاصرين ، فإن الوجدان العربى العام يستحيل إلاّ أن يكون مسلماً أيا كانت العقيدة الإيمانية للعربى المعاصر . أى أن هذا الوجدان يشمل المسلمين وغير المسلمين على السواء ، مهما كانت الرغبات والنوايا وحتى الإرادات .. فالمسيحى العربى ، والملحد أيضاً يملكان الوجدان الحضارى المسلم بوعى كان ذلك أو بغير وعى .

وليس معنى ذلك أن الحضارات القديمة لا وجود ثقافى لها . وهنا نستأنف الحوار حول الأطروحة الثانية ، فصحيح أن هناك حضارات

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

قديمة عديدة ومؤثرة فى هذه المنطقة أو تلك من المناطق العربية ولكن التاريخ غربال واسع الثقوب ، فالتفاعلات المستمرة بين العصور تحذف وتضيف وتعدل ما شاء للأوضاع الجديدة فى كل عصر ان تغير وتبدل . حصيلة هذه التفاعلات هى أن الحضارة العربية الإسلامية ، بالرغم من أنها أقصر طولا من حضارة مصر القديمة أو وادى الرافدين ، إلا أنها ليست أقصر عمراً - فهى المستمرة إلى يومنا - قد أضحت هى الوعاء الثقافى الحضارى الذى يرتكز عليه العرب المعاصرون جميعاً . ولكن هذا الوعاء ، أو القاعدة الأفقية ، لا تتناقض مطلقا مع الخصوصيات الإقليمية التى تستجيب للتاريخ الرأسى لكل بيئة أو منطقة . وهو تاريخ التراكمات الحضارية المترسبة من استمرارية المكان ومتغيرات الزمان . ولعل الحذر الواجب التشديد عليه هنا هو استبعاد المطابقة بين الخصوصية والحدود السياسية الراهنة للأقطار العربية ، لأن الخصوصية الثقافية - الحضارية تجاوز القطر إلى الأقليم ، فقد يكون الاقليم قطراً وقد يكون أكثر او أقل .

كذلك لا تجوز المطابقة بين القاعدة الثقافية - الحضارية (= الحضارة العربية الإسلامية) والمفاهيم السياسية للأمة أو الدولة أو القومية . ليست هذه كلها مترادفات ، فالحضارة العربية الإسلامية هوية ثقافية حضارية كالبصمة تميز العربى عموما وليس السورى أو العراقى او الجزائرى خصوصا ، كالتمايز بين الأميركى والأوربى بالرغم من انتمائهما المشترك إلى حضارة غربية واحدة .

لذلك كان «الوطن» العربى افتراضا بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن تجانس أو تكامل الجغرافيا أو الدين أو اللغة ، فالاقتصاد السياسى لم يجعل منه «وطنا» بعد ، بل هو عمليا وواقعيا عدة أوطان .

وهنا نصل لنعم الثانية : هناك ثقافة عربية تفرضها الحضارة العربية الإسلامية المشتركة بين شعوب هذه المنطقة سواء على صعيد النخبة أو على صعيد القاعدة ، والتجليات النمطية لكل منها تختلف ، ولكنهما يشتركان فى مستودع الذاكرة وينبوع المخيلة . وهناك أيضا خصوصيات إقليمية تفرضها الحضارات القديمة لكل منطقة ومعدلات الاستمرار والانقطاع فى التاريخ الرأسى لها ، ونوع الغربال الواسع الثقوب بين مراحلها وآليات التفاعل بين هذه المراحل وانماط التعامل بينها وبين التاريخ الإسلامى من جهة وبينها وبين العصر الحديث من جهة أخرى . وهذه الخصوصيات قد تكون قومية سياسية تتصل بفكرة الدولة ونظام الحكم ، وقد تكون ثقافية تتصل بفكرة المجتمع ونظام القيم . ومرة أخرى فليست هذه الخصوصيات مطابقة دائما لخرائط الحدود القطرية ، وإنما نحن نتكلم عن ثقافة البيئة أو المنطقة أو الإقليم الذى قد يكون قطراً أو أكثر أو أقل . ذلك أننا نقصد بالخصوصية النسق المركزى لخصائص ثقافية أو حضارة محورية من خلال نسيج اجتماعى متكامل . ولا نقصد الخصائص الفرعية التى قد تميز اللهجات أو العادات فى البيئات الصغرى . ولكن هذه الخصوصيات كلها ، حتى ما كان منها وثيق الارتباط بإحدى الطوائف الدينية أو العرقية التى لا تنتمى إلى الأكثرية ، تتصل فى النهاية بمسيرة الحضارة العربية الإسلامية ازدهاراً أو تدهوراً ، تفتحا أو انطواء ، تمدداً أو انكماشاً .

هذه إذن الثقافة العربية بمعنييها ، فكيف تشكلت منها صورة الذات وصورة العالم فى الوعى العربى المعاصر ؟

(٣)

هناك ثلاث صور تفرض نفسها على الوعى العربى المعاصر فى اشتباكه المستمر مع الذات والعالم . هذه الصور ليست مجرد آليات للتفكير . وإنما هى إلى جانب ذلك أنماط للسلوك تتولد عنها الأهداف القريبة والبعيدة . والوسائل النظرية والعملية والاساليب فى الرؤية والتخطيط والمعالجات والتنفيذ . وتتشكل هذه الصور من داخل الذات وخارجها على السواء من عناصر كامنة وأخرى طافية على السطح .

وقد تتداخل الصور الثلاث فى «العقل» الواحد ، سواء فى الأفراد أو الجماعات أو التيارات السياسية والاجتماعية بأقدار تختلف من فرد إلى

آخر ومن جماعة إلى أخرى . ولكن صورة بعينها تفرض نفسها على التداخل وتغدو هى الصورة المهيمنة . وفى أزمنة الاستقطاب الحاد بين الأفكار ومشروعات الحياة . أى عند مفارق الطرق ونقاط التحول ولحظات الانتقال تخف وطأة التداخل وتختفى همزات الوصل وتقوم بدلا منها حواجز ترتفع قليلاً قليلاً حتى تفصل بين الصور الثلاث فصلاً إطلاقياً يحول دون الحوار .

ويرتبط التداخل بين الصور أو الانفصال بتفاصيل المرحلة التاريخية والقوام الاجتماعى . ونحن الآن فى مرحلة تستدعى من الداخل والخارج عناصر تفاعلت وما زالت تتفاعل مع القوام الاجتماعى الراهن للعرب المعاصرين بحيث أنها تنشط فى إقامة الحواجز بين الصور الثلاث . والنتيجة المباشرة لذلك انقطاع الحوار فى الوعى العام ، ولكن النتائج غير المباشرة والتى لا تقل أهمية ، أبعد من ذلك بكثير . والمفارقة هنا أن « اللحظة » التى نحياها فى العالم المعاصر ، أى أنها لحظتنا بقدر ما هى لحظة « الآخرين » أينما كانوا ، هى لحظة المخاض لعالم جديد يولد ، ويحتاج بالتالى إلى أعمق وأطول حوار فى التاريخ الإنسانى المعاصر . ونحن جزء من هذه اللحظة وجزء من هذا العالم ، نسهم سلباً فى مخاضه بما جرى ويجرى فى بلادنا من حروب أهلية سرية ومعلنة ، وما يتحدانا من كوارث طبيعية بلا حدود ، وما يتهددنا من نذر التخلف عن منجزات العصر فى التكنولوجيا والعلم الاجتماعى على السواء ، وما يتوعدنا من صراعات بالغة التعقيد بيننا وبين أنفسنا وبيننا وبين الآخرين على مختلف الأصعدة والمستويات اقتصادية واجتماعية وسياسية .

أما الصورة الأولى ، فهى الصورة الماضوية . وهى صورة ترى الحاضر وتخطط للمستقبل ولكنها ترتكز فى رؤيتها وتخطيطها على « عصر ذهبى » مغلق على نفسه فى الزمان ، بلا سياق تاريخى سواء أكان عصراً دينياً أو قومياً أو سياسياً . وهى رؤية وتخطيط يختزلان العصر الذهبى المقصود فى المبادىء وتجريده من « الواقع » . ولا تلعب الذاكرة فى هذه الحال دوراً تاريخياً أو جماعياً ، وإنما هى تستلهم « نموذجاً » متخيلاً عن الماضى وتعزله عن الأرض التى أقيم عليها زماناً ومكاناً وإنساناً وعلاقات وقيم وآليات حياة ، وتفصل بين تداعياته والأزمنة والبيئات التالية وبين مضاعفاته والعادات والتقاليد ومستويات المعرفة اللاحقة ، وتحيطه بالفجوات التى كانت مليئة سلباً وإيجاباً بالافتراضات والاحتمالات والوعود .

هذه الذاكرة غير التاريخية غير الجماعية تستحضر النموذج فى كماله غير الناقص وإيجابه غير السالب ، باعتباره « المطلق » الذى لا يحتمل مثاله أية شوائب ، فهو « المقدس » أيضاً . ولا علاقة لهذه الصورة الماضوية بما نعنيه من كلمة « تراث » فالتراث بشرى وتاريخى واجتماعى يحتمل النقص والنقد والنقض ، وهو ممتد لا يعرف الحدّ ، ليس دائرة مغلقة من الألف إلى الياء أما « الصورة الماضوية » ثمرة الذاكرة غير التاريخية فهى ثابتة من البداية إلى النهاية ، لا تعرف الحركة ، وإنما « يجب » أن تعرف من خارجها الانتقال « بمعجزة » من الماضى إلى الحاضر أو المستقبل .

لا فرق جوهرياً بين أصحاب هذه الصورة مهما تعددوا أو تناقضوا أو اختلفوا بين تيارات دينية أو علمانية أو ليبرالية أو اشتراكية ، أو تنوعوا بين الإذعان لسلطة النص القديم أو الوسط أو الحديث أو بين سلطة الفعل القديم أو القريب . ليس للمتغيرات أى حيّز فى قاموس الذاكرة ، وإذا جرؤ أحدهم على التفكير فيها فللاستشهاد على أنها « انحراف » و« خروج » على النّص أو الفعل الذى « كان » فى العصر الذهبى . وحين تتراكم المتغيرات وتتفجر فى تغيير يستحيل تكذيبه ، فإنها تكون « نهاية العالم » أو « يوم القيامة » . وتستوجب الصورة الماضوية فى هذه الأحوال ، الانعزال التام عما يجرى فى الحاضر وفى العالم والانطواء على الذاكرة المنتقاة والمجتزاة والناقصة باعتبارها الحق المطلق فى عالم « الباطل » والحفاظ عليها فى مكان أمين من العقل هو ما ندعوه الوجدان على الأرجح ، والارتحال بها فى ثياب الشهداء أو لهجات النبوة إلى المستقبل . لا فرق فى ذلك بين انتماءات

العصور الذهبية إلى فجر إحدى الدعوات الدينية أو إلى الثورة الليبرالية أو إلى الدولة اللينينية أو السلطنة العثمانية ، فالذاكرة المغلقة على ذاتها فى جميع الأحوال لا تنتج سوى « النموذج » المكتمل ، يستمد قداسته من خارج التاريخ أو من خارج الجغرافيا ، لأنها قداسة « المبادىء » التى لا تعرف الخطأ أو النقص ، فهى « المثل العليا » .

أما الصورة الثانية فهى الصورة الراهنية التى يرى أصحابها أنها الصورة « الواقعية » وهى الصورة التى لا تحتاج إلى أية ذاكرة ، فالراهن يحتاج إلى التعامل معه دون ظلال من التاريخ باعتباره الواقع الماثل هو الحياة ذاتها . لا عبرة للجذور أو الفروع ، وإنما الاعتبار كله لما يجرى فينا وأمامنا وحوالينا ، ما تدركه الحواس وما يثبته « المنطق » وما تؤكده التجربة العملية . لذلك كان الاستسلام لمجريات هذا الواقع بلا ضوابط أشبه ما يكون بالعدمية الفكرية التى تنكر النظر وتمجد التجريب . هذا هو التيار الذى كان يهاجم « النظريات » أيا كانت باسم التجربة والخطأ ، وهو الذى يقيم الزينات والليالى الملاح لما يدعوه بنهاية عصر الأيديولوجيات . وهو تيار يكتفى بتبرير المصالح الضيقة المباشرة الراهنة والسريعة وتغيير المواقف . وهو تيار اجتماعى من قبل أن يكون تياراً فكرياً ، قصير النَّفس إلى أقصى الحدود ، فهو لا يدافع عن طبقة أو عن إحدى شرائحها أو عن تحالف طبقى منظم أو غير منظم . وإنما هو يساير السيولة الاجتماعية ويحول دون ضبطها أو ربطها ، يزدهر فى حالتى الفوضى الاقتصادية واللا مبالاة بالعمل العام . يرادف بين الواقع والراهن كأنهما الأبد ، ثابت ، كامل ، الألف والياء ، البداية والنهاية . عصره الذهبى هو اللحظة التى يحياها ، وبعدها فليأت الطوفان ويهدم المعبد على الجميع . ينظر إلى الماضى كأنه لم يوجد أبداً ، أو كأنه انتهى بالموت ، وقد بدأت الحياة الآن . لا ذاكرة تاريخية له ، ولا خيال . ومن ثم كان التقوقع والارتجال . والصورة الراهنية لذلك هى المدرسة القائلة بلا جدوى التاريخ من جهة وأنه لا يجوز التضحية بالحاضر من أجل المستقبل من جهة أخرى . لذلك ، فهى ليست مدرسة « الوعود » أو النضال لتنفيذها ، بل هى مدرسة « لا وقت للأحلام » . ومن هنا كان الاستهلاك برنامجها ، حتى بالنسبة لدولاب الإنتاج فهو دولاب استهلاكى . ومن ثم فأقصى درجات اللامركزية وأقصر آجال خطط التنمية وأدنى تدخل من جانب الدولة هو منهجها فى « العمل » .

أما الصورة الثالثة ، فهى الصورة المستقبلية التى تعنى استخدام أحدث منجزات التكنولوجيا خارج سياق المكان ، بفقدان جزئى للذاكرة والماضى وبشحذ أسلحة الخيال « العلمى » . وذلك بقصد ترتيب « المستقبل » على أسس المعطيات الراهنة والممكنة والمحتملة ، وبموجب آليات المجتمع المدنى الذى اخترع التكنولوجيا : عصر الكمبيوتر ، بالعمل الاحصائى والمسح الميدانى ... إلخ . وتهمل الصورة المستقبلية ، فى المقابل ، القوام الاجتماعى المشخص بما يتضمنه من عادات وتقاليد وقيم لا سبيل لقسرها بتعسف داخل قوالب الرؤية .

والصورة المستقبنية لذلك صورة رياضية دقيقة ، حتى فى توقع الاحتمالات وتناقض الترجيحات . ولكن هذه الدقة تخطىء كثيراً حساب المفاجآت المقبلة حيناً من التراث وحيناً آخر من خارج المكان . وستظل الدراسة المستقبلية الشاملة التى أجراها مركز دراسات الوحدة العربية نموذجاً لهذه « الصورة » وإخفاقها فى تحسس المستقبل المنظور وتلمس أبعاده الكامنة ، فقد صاغت الدراسة ـ لباحثين عرب من أقطار مختلفة وأحياناً اتجاهات مختلفة ـ ثلاثة سيناريوهات للبدائل المطروحة على الساحة العربية . ولم يأت أحدها على ذكر احتمالات الصراع العربى الإسرائيلى والقضية الفلسطينية على النحو الذى عرفناه . فى مؤتمر مدريد والمفاوضات المباشرة الجارية إلى اليوم . ولم يأت أحدها أيضاً على ذكر الخليج والتراكمات التى أفضت إلى انفجار الغزو العراقى للكويت . ولم يأت أحدها على ذكر تفاقم الظاهرة السلفية الراديكالية وما انتهت إليه من تمردات مسلحة تستهدف الاستيلاء على الحكم .

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

هذا الإخفاق لا يعنى أن الصورة المستقبلية غائبة أو أنها تتراجع . ربما كان العكس صحيحاً ، فقد تدفع الصورة الماضوية أو الصورة الراهنية - كلٌ من موقعها - إلى ازدهار الصورة المستقبلية كبديل لإحباط الحاضر واليأس من استحضار الماضى .

وإذا كان « الحلم » يجمع بين الصورة الماضوية والصورة المستقبلية ، على تناقضهما ، فإن « الحاضر » يجمع بين الصورة الراهنية والصورة المستقبلية التى تعتمد على معطياته . ومع ذلك فإن الصور الثلاث تفتقد الإبداع . فنحن منذ عام ١٩٦٧ ، وقبل حوالى ربع قرن من المتغيرات العالمية اللاهثة خلال العقد الأخير ، قد عرفنا حالة « السيولة » الفكرية والاقتصادية والسياسية وحتى الجغرافية التى عرفها العالم بعدنا ، وما يزال . ولم تكن الحروب الكبرى والصغرى (كحرب اكتوبر وحرب لبنان وحرب الخليج الأولى والثانية) ولم تكن « ثورة » النفط فى بلاده وخارجها ، ولم تكن الخصخصة فى بلاد القطاع العام إلاّ مشاركة غربية مبكرة فى سيولة العالم الذى انهار اتحاده السوفياتى واتحاده اليوغسلافى واندلعت الحروب العرقية والمذهبية والعنصرية من أقصاه إلى أقصاه ، فاختفت دول كبرى وولدت دول صغرى ، وما زالت خريطة الكرة الأرضية تهتز ببراكين دموية وزلازل من اللحم والعظم وسيول العنف المدمر .

وكان الإبداع الذى عرفه العرب فى العصر الحديث لا يزيد عن كونه توفيقاً بين ما سمِّى بالتراث وما سمِّى بالعصر .. فما يدعى الأصالة والمعاصرة لا يزيد عن حاصل جمع كمِّى ساكن بين القيم الإسلامية العامة والحضارة « الغربية الحديثة » . كان المقصود هو تبرير « استهلاك » منجزات هذه الحضارة بموجب الفتاوى « الشرعية » . كان المقصود أيضاً محو التناقض بين « فوائد » هذه المنجزات وجملة القيم والتقاليد والعادات العربية فى أنظمة الحكم السياسى والاجتماعى . لذلك كان يصل هذا التبرير والتنظير إلى ذروته التى اسميناها بالنهضة فى مراحل الطموح إلى الاستقلال عن الأجنبى . وهى فترات قصيرة خلال أكثر من قرن ونصف القرن . وقد ركز المفكرون العرب على هذه الفكرة حتى بدا الأمر وكأننا نعيش فى « نهضة » على مدى قرنين .

ولكن التاريخ الحديث والمعاصر يقول إن فترات السقوط أطول من فترات النهضة ، حين كان الطموح للاستقلال يخبو . ولذلك ، فالظاهرة المعقدة فى ماضينا القريب هى ظاهرة « النهضة والسقوط » معاً ، وجهان لعملة واحدة : ثمرة « التوفيق » بين ما سمِّى بالتراث وما سمى بالعصر . لم يكن ذلك على صعيد الفكر المجرد ، بل على صعيد البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية قبل ذلك .

واقبلت هزيمة ١٩٦٧ باعتبارها نهاية النهايات لمقولة « التوفيق » النهضوية . انتهت صورة لذاتنا وصورة للعالم احتلت مواقع الذاكرة والمخيلة فى حياتنا العامة والخاصة ، فى انماط سلوكنا وأسلوب تعبيرنا وطرائق المعرفة . كانت صورتنا عن انفسنا تعكس صراعاً خفيا بين رواسب الانتماء إلى الخلافة العثمانية وبين طموحات الاستقلال القطرى عن الإمبراطوريات الغربية . وكان التراث يعنى لدى البعض الحضارة الإسلامية وفى الوقت نفسه الحضارات القديمة السابقة على الإسلام . وكان العصر يعنى لدى البعض أوروبا الحديثة ، وبالذات مقوماتها التكنولوجية بهدف استهلاكها . ولم يكن الغرب حريصاً إلاّ على مصالحه الاستعمارية المباشرة وتحديث المستعمرات فى حدود هذه المصالح . أما حين كان البعض يحاول الاستفادة من الفكر الكامن وراء التكنولوجيا أو من بقية أشكال التفوق الحضارى ، فقد كان الغرب نفسه بواسطة الاحتلال المباشر أو غير المباشر هو الذى يجهض تلك الطموحات فى نهضة مستقلة حقيقية تغيِّر من جوهر التخلف . ولم نكن فحسب قد تخلفنا عن الحضارة الحديثة فى الغرب ، وإنما عن ذروة النهوض فى الحضارة العربية الإسلامية . تلك الذروة التى بلغها الأسلاف من ثلاثة مصادر هى الحرية والعقلانية والمنظور التاريخى .

على اية حال فتاريخنا الحديث بالرغم من الهيمنة الاستعمارية ليس نسخة باهتة من التطور الغربى . ولكن التوفيق بين التراث والعصر - بمفاهيم متعددة -

قد أفضى إلى ظاهرة النهضة والسقوط التى وصلت حدّها الأقصى فى هزيمة ١٩٦٧ بعد محاولات طموحة للاستقلال الاقتصادى والسياسى أوشكت فى بعض الأحيان أن تدخل بنا إلى رحاب معادلة جديدة للتقدم ، لولا أن مقومات أساسية غابت عن هذه المعادلة فكانت هزيمة ١٩٦٧ . وبدأت حالة السيولة التى سبقنا بها المتغيرات العالمية الجديدة . بدأت هذه الحالة بأحداث متوازنة فى التوقيت ، أحداث اقتصادية وسياسية وعسكرية . ولكنها كانت أيضاً أحداثاً فكرية ضخمة غيرت فى الملامح الأساسية لصورتنا عن ذاتنا : القومية والقطرية . وتغيرت أيضاً صورة العالم فى وعينا . غير أن هذا التغّير لم يكن من صورة إلى أخرى ، بل اختفت المعادلة التى ارتبطت بها رؤانا لأنفسنا وللآخرين قرنين من الزمان ، ولم تحتل مكانها معادلة جديدة فى وقت أحوج ما نكون فيه إلى معرفة مكاننا فى عالم جديد يوشك على الولادة . ومن أخطر مظاهره أنه لن يسمح لأية معوقات أن تقف فى سبيل تقدمه باسم أية شعارات تلالأت نجومها فى الماضى .

هكذا أضحينا أسرى الصور الضبابية الغائمة التى سبق أن حددتها فى ثلاث : الصورة الماضوية ، والصورة الراهنية ، والصورة المستقبلية . وهى صور غير قادرة بطبيعتها على معرفة الصورة الأخرى التى يولد عليها : العالم الجديد .

(٤)

ليست صورة العالم فى حال يسمح بتحليلها . اقصى ما يمكن عمله هو استكشاف عناصرها الأولية . نحن الآن ، أى البشرية بأسرها فى حالة سيولة كونية ليس لها شبيه من قبل . ومن ثم لا تصلح قوانين المعرفة السابقة فى « التنبؤ » بما يمكن أن يكون عليه العالم فى المستقبل المنظور . وفى مقابل فقدان أدوات التحليل القديمة ، نحن الآن فى « لحظة » تتيح لمن يرغب ويستطيع أن يشارك فى صنع العالم الجديد .

ثمة مفارقة إذن ، ففى الوقت الذى تحطمت فيه وسائل « اليقين » فى تفسير الماضى والانتفاع بنتائجه (ولا أقول قوانينه) فى فهم الحاضر وتلمس تخوم المستقبل ، فى هذا الوقت تماماً اتيحت الفرصة كاملة لمن يملك القدرة والإرادة أن يشارك فى صنع هذا المستقبل .

ماهى العناصر الأولية لحالة « السيولة » التى يعيشها العالم الآن ؟

إنها أولا ، حالة سيولة جغرافية ، فهو عصر نهاية الإمبراطوريات . لم يكن هذا العصر قد انتهى بنهاية الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى . ولم يكن قد انتهى بنهاية الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية بعد الحرب العالمية الثانية . ولكنه انتهى رسميا بنهاية الإمبراطورية السوفياتية بعد حرب باردة أكثر طحنا من الحربين الساخنتين . والإمبراطورية السوفياتية لم تكن مجرد إمبراطورية عقائدية ، فهى ذاتها الإمبراطورية القيصرية التى قامت على مراحل من التمدد والانكماش على مدى قرون . وقد كانت « تركة » ورثتها الدولة اللينينية ولم تؤسسها .

وليس تفتت « الاتحاد اليوغسلافى » إلا صورة دموية مصْغرة لما وقع سلميا — تقريبا - فى الاتحاد السوفياتى السابق ودولة تشيكوسلوفاكيا فيما بعد ، والإمبراطورية الأثيوبية منذ وقت قريب . ولكن الاتحاد السوفياتى يتميز عن بقية تجارب التقسيم والانقسام والتفتت التالية لانهياره بأنه كان إمبراطورية حقاً لا مجازاً ، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً . يتميز أيضاً بأن حدود إنهياره لم تتضح بعد ، فما زالت الحرب دائرة أو كامنة بين أرمينيا وأذربيجان وداخل جورجيا ، بل داخل « الاتحاد الروسى » ذاته . وبالرغم من نهاية التجربة الاشتراكية فى أقطار ما يسمى بالكومنولث الجديد ، إلا أن اقتصاديات السوق لم توحد بين هذه الأقطار على أسس جديدة . بينما نلاحظ أن هذه الاقتصاديات هى التى تقارب - ولا نقول توحد — بين أقطار غرب أوروبا . ومن ثم يصعب القول إن ما يسمى بسقوط الأيديولوجيا هو الذى أفضى إلى سقوط الأمبراطورية . وربما - أقول ربما بحذر شديد — كان العكس هو الصحيح ، بمعنى أن سقوط الأمبراطورية هو الذى افضى إلى عدة نتائج من بينها التعجيل بإنهاء نظام الحكم السياسى وفلسفته الاقتصادية .

اما سبب الأسباب فى إنهاء الحكم الإمبراطورى ، فهو استحالة غياب الديموقراطية إلى ما لانهاية والصدام المباشر بين هذا الغياب والمستجدات على أكثر من صعيد . وقد كان غياب الديموقراطية عن الإمبراطورية السوفياتية على ثلاثة مستويات : الأول عن جوهر نظام الحكم بأكمله بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة أو علاقته بالمجتمع ، أى فرد سواء أكان فى الشمال أو الغرب أو فى آسيا الوسطى . والمستوى الثانى هو المركزية الروسية بما تعنيه من إمتيازات سياسية واقتصادية واحتكار لصنع القرار الإمبراطورى بما يشبه التفوق العنصرى على بقية المناطق والقوميات . والمستوى الثالث هو القمع الطويل الأمد ، باسم القيصر قديما والشيوعية حديثا ، للخصوصيات الثقافية . لقد تفاعلت هذه التجليات الثلاثة لغياب الديموقراطية فى زلزلة أركان الإمبراطورية التى ما أن عصف بها التخلف والفقر والتأزم السياسى حتى تهاوت غير مأسوف عليها من جانب الذين استفادوا منها . ولا يخلو من المغزى أن الذين قادوا عملية قتل الإمبراطورية ودفنها هم القيادات الشيوعية ذاتها التى سرعان ما أصبحت قيادات الحكم الجديد فى كل الجمهوريات المنبثقة عن الإنهيار .

لم يكن ما جرى ويجرى فى الاتحاد السوفيتى السابق خاصا بهذه الإمبراطورية وحدها ، وإنما كان وما يزال أوثق الارتباط بالعالم كله . وإذا كان لينين قد خالف ماركس وقال إن روسيا أضعف الحلقات فى العالم الرأسمالى مهيأة للثورة أكثر من ألمانيا وبريطانيا ، فإن نهاية الإمبراطورية أعادت على نحوما الإعتبار إلى ماركس . ذلك أنها كانت أضعف الحلقات أيضا فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية . ولذلك تهاوت بسرعة ، ولكنها ليست أكثر من مدخل إلى تغيير شامل فى النظام العالمى . ليس الأمر انتصارا للرأسمالية على الاشتراكية أو للديموقراطية على الشمولية ، فهذا التوصيف المبسط يخل بصورة العالم خللاً كبيراً . وإنما نحن فى عصر نهاية الإمبراطوريات على أبواب عالم جديد كليا ، تتغير فيه معانى الديموقراطية والرأسمالية والليبرالية تغييرات عظمى . حتى التقارب الأوروبى هو فى الوقت نفسه تكريس لنهاية الإمبراطوريات القديمة والحديثة (ألمانيا ، فرنسا ، بريطانيا ، اليابان) إذ لم تعد أىّ منها بقادرة على البقاء منفردة فى عالم اليوم . بينما كان شرط الشروط فى قيام الإمبراطوريات هو المركزية الصارمة المهيمنة . أما الآن ، فإن الشركات المتعددة الجنسية العابرة للقارات ، والتداخل المثير بين مصالح وسياسات التكتلات الصناعية والتجارية ، لا يفسح مجالا لقيام الإمبراطوريات بالمعنى الجغرافى والسياسى الذى كان .

وإنما على النقيض تماماً ، فان العلامة الثانية بعد السيولة الجغرافية فى مخاض العالم الجديد هى السيولة الفكرية ، لأن فكرة « النموذج » إنهارت من أساسها ، اشتراكيا كان أو رأسماليا . وكانت الفكرة ذاتها قد تجاوزتها العلوم الطبيعية ـ وخاصة الفيزياء الحديثة ـ وكذلك الفلسفة التى كانت البنيوية آخر صياحتها الأنثروبولوجيّة . ثم أقبلت الأحداث السوفياتية وأيضا فى شرق أوروبا لتؤكد نهاية السطوة التاريخية لفكرة « النموذج » فى الأبنية الاقتصادية والسياسية . وهى ذاتها نهاية فكرة « القبلية » من جهة و« التعميم » من جهة أخرى ، ومن ثم « القسر » من جهة ثالثة .

و« النموذج » أطروحة قديمة فى التاريخ والفكر على السواء . وكانت العلوم الطبيعية فى الكثير من مراحل تطورها تمد الفلسفة بالتجريدات النظرية التى تغذى التطبيقات العملية ، خاصة فى الشأن الاجتماعى ، بما سمى زمناً طويلا بالإطار المرجعى . وكان معيار الصواب والخطأ فى أى « نموذج » مقترح هو النجاح أو الفشل الاقتصادى أو السياسى أو الأخلاقى . ولكن الأنثروبولوجيا ذاتها برهنت على أن « التكرار » الذهنى الذى يشكل القاعدة البنيوية للنموذج ليس دليلا أكيداً على استقامته المنطقية فى التطبيق . ووصلت المعرفة « النموذجية » إلى طريق مسدود : سواء بوصول التعميم إلى المطلق خارج

الزمان والمكان أو بوصول التخصيص إلى ما هو أدنى من النسبى حتى ليشبه الذرات المتماثلة ولكن غير المتماسكة .

وقد صاحب تراجع فكرة « النموذج » فى العلم والفلسفة تراجعا على صعيد البنية الاجتماعية . وإذا كان الاتحاد السوفيتى السابق تجسيما لأقصى ما فى هذه الفكرة من قدرة على التحقق ، فقد جاء انهياره بحجم ما فيها أيضا من استحالة ، ذلك أن القبلية والتعميم مهما تسلحا بالعسكر والأيديولوجيا وأدوات القسر المختلفة ، فإن غياب السياق الاجتماعى — التاريخى بين القبلية والتعميم يجعل من النموذج هيكلاً هشاً مجوفاً سرعان ما يسقط عند أول رياح أو اعصار . وهذا ما حدث بالضبط فى « المعسكر الاشتراكى » . وما أنقذ وما زال ينقذ الرأسمالية هو ليبراليتها القادرة أحياناً على التكيف مع منجزات العلم ، فالرأسمالية الاميريكية تختلف عن الرأسماليات الأوروبية ، وهذه تختلف فى ما بينها وبين الرأسمالية اليابانية ، وهكذا يقع الصراع الدورى بين اليابان والولايات المتحدة ، وبين أمريكا وأوروبا . وهكذا أيضا تبقى مشكلة أيرلندا الشمالية وبريطانيا دون حل ، فقد سقطت فكرة « النموذج » الرأسمالى ايضا ، فالليبرالية كالماركسية لا تستطيع أن تكون هى هى فى كل زمان ومكان . لا قبلية ولا تعميم ولا إهدار للخصوصيات الثقافية ، هذه هى العلامة الثانية للعالم الوليد ، حيث تجاوزت السيولة الفكرية إلى جانب السيولة الجغرافية . تلازما وتفاعلا وما يزالان . لقد أفضت نهاية عصر الإمبراطوريات إلى خريطة جديدة للعالم لم تكتمل بعد ، بزوال دول وظهور أخرى واحتمالات الولادة المستمرة لدول فى ضمير الغيب والاختفاء المفاجىء لدول يظن بها البقاء والرسوخ . وليست هذه « الحركة » مجرد تغيرات جغرافية ، فالخرائط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبشرية والطبيعية هى الأخرى قيد التغيير ، فالكرة الأرضية بما فيها وما عليها آخذة فى التغير . وما كان من الممكن للمعرفة أن تتجمد ، فالسيولة الفكرية تجاور السيولة الجغرافية ، ولكنه تجاور التفاعل والامتزاج والاختراق المتبادل ، فانتهاء أطروحة « النموذج » كانتهاء أطروحة « الحتمية » من قبلها وظهور فكرة « الاحتمال » وثيقة الصلة بانتهاء العصر الإمبراطورى أيا كانت أنماطه وآلياته وعناوينه الأيديولوجية أو المعرفية .

وقد تولد عن هذه السيولة الجغرافية ـ الفكرية عنصر ثالث هو السيولة العرقية . والجزء الأكبر من هذا العنصر مازال خافيا تحت السطح فى حالة كمون . ولكن الجزء الواضح للعين المجردة ينبىء بمتغيرات عظمى سواء فى أوضاع الأقليات الأثنية أو فى أشكال الحكم الذاتى أو فى مفاهيم الثقافات الفرعية أو فى المشاركة السياسية للسلالات الأصلية والوافدة . وبالرغم من أن البلقان يمثل الرقعة الأكثر كشفا لمعنى السيولة العرقية فى العصر الجديد ، إلاّ أن غرب أوروبا ليس أفضل حالا . وإذاكانت أيرلندا الشمالية تبدو حالة نموذجية فى المملكة المتحدة ، فإن أسكتلندا ليست بعيدة عن الهواجس فى المملكة ذاتها ، ولا كورسيكا فى فرنسا والباسك فى أسبانيا وغيرها . هذه « الجراح » القديمة لم تعد مجرد عيون حمراء تنزف ، بل أضحت حروبا عنصرية معلنة بطول العالم وعرضه بدءا من أحداث لوس أنجيلوس فى الولايات المتحدة وانتهاء بأحداث المانيا المتفاقمة مرورا بما يجرى فى فرنسا من تشريعات وقائية ضد الهجرة . وليس المظهر الرجراج لأحداث البوسنة والهرسك إلاّ علامة دامية على اختلاط الأوراق الجيوبوليتكية .. فالجمهوريات الجديدة التى حلّت مكان الاتحاد اليوغسلافى السابق سلميا ليست من مذهب دينى موحّد . بل أن ليتوانيا بعد انفصالها عن موسكو عادت إلى الاختيار الشيوعى بالطريق الديموقراطى دون أن يعنى ذلك عودتها إلى « سابق العهد » السوفياتى . والإقليم الموصوف فى جورجيا بأنه انفصالى لا يختلف فى الدين والمذهب ع ن بقية أبناء الجمهورية . وهكذا ، فليس من تطابق بين العرق والمذهب أو الطائفة التى تريد حكما ذاتيا أو التى تطالب بتحويل الحكم الذاتى إلى استقلال كامل . وهو الأمر الذى يضع « مفهوم السيادة » ومفهوم الأمن وبقية مفاهيم الجغرافيا

السياسية فى ضوء جديد .. ففى الوقت الذى تتداخل فيه المصالح الاقتصادية والسياسية والأمنية ، وتقوم التكتلات والأحلاف الكبرى برعاية هذا التداخل وحمايته بنوع من الشرعية « الدولية » ، فى هذا الوقت تماما تبرز العرقية المتناهية الصغر ليس إحياء لعصر القوميات بل لعصر القبائل والعشائر . وهو الأمر الذى يضيف حدوداً بين « الأقوام » لم تكن موجودة من قبل حتى تجاوز عدد الدول والدويلات المعترف بها دوليا فى الأمم المتحدة المائة والثمانين دولة ودويلة . ولكن الاستقلال لم يعد مرادفا للسيادة ، ولم تعد السيادة مرادفة للأمن ، ولم يعد الإقليم الواحد — وليس القطر - بمنأى عن المداخلات والتدخلات غير الإقليمية . ولنتأمل هذه الأحداث : غزو العراق للكويت والتحالف الدولى لطرد العراق من الكويت ، إشراف الولايات المتحدة المباشر على انتقال السلطة فى أثيوبيا ، التدخل العسكرى الأمريكى ثم الغربى فى أحداث الصومال وانقسامه الفعلى إلى أكثر من سلطة على أكثر من أرض ، الحكم الذاتى للأكراد فى حماية دولية وانكماش السيادة العراقية جوا عن سماء الجنوب ، وكذلك الأمر بين شمال السودان وجنوبه .

هذه السيولة العرقية لم تؤثر فحسب فى مفاهيم السيادة والأمن ، بل شاركت بنصيب موفور فى قرب اختفاء مفاهيم « عدم الانحياز » و« العالم الثالث » بكل ما كانت تعنيه هذه المصطلحات من توازنات المصالح وطموحات ما كان يسمى بحركات التحرر الوطنى العالمية . حتى جنوب أفريقيا التى ما زال سكانها الاصليون يناضلون من أجل الإلغاء النهائى للحكم العنصرى ، تعانى قبائلها من التشرذم العرقى المغلف أو الممتزج بالإنقسام السياسى . أما الشعب الفلسطينى فى العصر الجديد ، فإنه يقاوم بالحجارة والكلمات كيانا عنصريا مسلحا بأنياب نووية .

والمظهر الرئيسى لهذه السيولة العرقية هو « الإرهاب » الذى يعمّ العالم أجمع ، بدءا من إرهاب المافيا كما هو الوضع الإيطالى ، إلى النازيين الجدد فى ألمانيا والصرب فى يوغسلافيا السابقة إلى الإرهاب الإسرائيلى فى فلسطين ولبنان إلى الإرهاب باسم الدين فى بعض الأقطار العربية . ويختلف هذا الإرهاب عما كان عليه فى السبعينيات ، حين كان الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الإيطالية ومجموعة بادرما ينهوف الالمانية ، وفى وقت لاحق مجموعة « العمل المباشر » الفرنسية والخطف الفلسطينى للطائرات ، تعبيراً عن الفكر اليسارى « المتطرف » . أما الآن فهو الزمن اليمينى المتطرف : ضد الأجانب ، ضد المهاجرين ، ضد حق المواطنة وحق الاختلاف ، ضد حق تقرير المصير ، ضد الأقليات . وبالطبع ، فالتفسير القريب والجاهز هو الأزمات الاقتصادية والسياسية الطاحنة التى يعانى منها العالم المتقدم والعوالم المتخلفة على السواء . ولكن هذا التفسير الصحيح نسبيا يظل ناقصا ويحمل تناقضه داخله ، إذ ما الذى يجمع بين أزمة الغرب وأزمة الشرق الأوروبى وأزمات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ؟ كيف يصبح الإرهاب عنواناً عاماً لهذه الأزمات المختلفة اختلافاً شديداً ؟ وإذا عدنا بالسؤال ربع قرن وواجهنا حركة الطلاب العالمية عام ١٩٦٨ وقلنا : لماذا اختلفت الرايات من تورنتو ومكسيكو إلى طوكيو وبكين إلى باريس وبراغ إلى القاهرة وبيروت ، ومع ذلك كان الجسم الرئيسى لأصحاب هذه الرايات من الطلاب ، وكان الزمن واحدا هو عام ١٩٦٨ ؟ كان الشباب الفرنسى ضد برامج التعليم والمؤسسات البالية ، وكان الشباب الصينى يقود « ثورة ماو » وكان الشباب العربى جريحا فى هزيمة ١٩٦٧ ، وبالرغم من هذه الاختلافات فقد كان التوقيت واحدا وأصحاب الانتفاضة هم الطلاب . هذا التوحّد فى التمرد ، من الشريحة الاجتماعية إلى التوقيت الزمنى ، بالرغم من تباين الغايات ، هو الذى طرح السؤال : لماذا ؟ وقيل يومها فى محاولة الجواب من غارودى إلى ما ركيوز أن شباب العالم يرفض ثلاثا : الحرب (فيتنام والشرق الأوسط) ومجتمع الاستهلاك والشمولية . الشباب هو الذى يموت فى الحروب ، وهو المحروم من ثمار التقدم التكنولوجى ، وهو المقهور فى ظل التضخم الرأسمالى فى الغرب والتضخم الأيديولوجى فى الشرق

والتخلف الشامل فى العالم الثالث . اما التوقيت المتزامن (١٩٦٨) فلان الستينيات كانت عقد حروب التحرير والحروب الأهلية والانقلابات العسكرية . ومن انقلاب اليونان ١٩٦٧ إلى هزيمة العرب ١٩٦٧ ايضا كانت الهزائم والحروب تتعانق فى القارات الثلاث المنسية كانت تلك النقطة الزمنية أشارة البدء الخفية لاندلاع « الشرارة المقدسة » من جامعات العالم .

وانتهى الأمر باخفاق انتفاضة ١٩٦٨ تحت دبابات موسكو العلنية فى الشرق ، ودبابات الغرب الخفية فى بقية أنحاء العالم .

لذلك يصبح السؤال الجديد مشروعا : لماذا وبالرغم من اختلاف الأزمات نوعا وكمّا ، يصبح الإرهاب ظاهرة العصر الحديث ، مهما تباينت الوسائل والغايات ؟ فى محاولة الجواب يستأنف التاريخ الحكم على انتفاضة ١٩٦٨ ، فالارهاب الحالى هو الامتداد المعاكس للانتفاضة المخفقة . والطلاب الذين كانت تكويهم شهوة تغيير العالم منذ ربع قرن هم الآباء المباشرون للجيل الراهن الذى يرفع السلاح بدلا من الريشة والقلم والوتر الذى كان يعزف عليه الجيل السابق أحلامه وشعاراته ومظاهراته واضراباته واعتصاماته ، فانتفاضة ١٩٦٨ كانت حتى النهاية مظاهرة عالمية سلمية . والآن ، وقد سقطت أحلام الآباء فى الغرب والمؤسسة الشمولية فى الشرق ، وانتهت حروب التحرير ، لم تعد سوى المثاليات المطلقة المجردة كالشرنقة العرقية التى تخرج منها فراشة الأرهاب فى رحلة مستحيلة إلى « أممية » وهمية جديدة لا مكان لها على ظهر الأرض .

وتصطدم هذه المثاليات مع المفاهيم الجديدة للسيادة والأمن ، فتنفجر حمامات الدم الساخن من شرايين السيولة العرقية فى كل مكان .

ليست هناك مكاسب مطلقة ولا خسائر مطلقة فى أية لحظة استثنائية من نقاط التحولّ التاريخى فى حياة البشرية . لذلك كانت السيولة الجغرافية والسيولة الفكرية والسيولة العرقية فى مقدمة عناصر المشهد الراهن للعالم الجديد . ولكنها مجرد عناصر اولية .

(٥)

ليست ثورة المعلومات والاتصال جديدة تماما ، ولكنها فى العقد الأخير لعبت دوراً حاسما فى ولادة العالم الجديد مما يجعل منها عنصرا رابعا أسياسيّا فى مكونات المخاض العسير الذى تعانى الدنيا كلها من آلامه وآماله فى وقت واحد .

وثورة الاتصال والمعلومات ، بالرغم من كل ما أنجزته حتى الآن ، فانها — كما يقول علماء المستقبل — ما زالت فى بدايتها . واذا كان هـ . ج . ويلز منذ ثلاثة أرباع القرن قد احتفى بالخيال العلمى فى رواياته حتى قال أن العالم سيصبح « قريتنا الكبرى » ، فان نبوءة هذا الكاتب الانجليزى لم تعد فى زماننا حلما . بل أضحت مشهدا يحياه الجيل المعاصر فى مختلف أنحاء المعمورة وفى مختلف تجليات الحياة . كانت الطائرة والتليفون عنوانا مبكرا على تقصير المسافات الجغرافية ، كما كانت الأذاعتان المسموعة والمرئية عنوانا آخر على تقريب المساحات الزمنية . وكان المضمون الاقتصادى والسياسى لهذا التقريب وذاك التقصير هو التوسع التجارى والدعائى للدول والشعوب صاحبة الثروة والقوة والنفوذ . لذلك كان الجانب العسكرى خاصة فى العهود الاستعمارية هو أكثر الجوانب بروزاً فى الأستفادة من التقدم التكنولوجى .

ثورة الاتصال والمعلومات الجديدة أضافت إلى المضمون والشكل منجزات جديدة ، لأن « القرية الكونية » التى حلم بها ويلز لم تتحقق تماما فى ظل التقدم السابق . وربما فعلت العكس فى بعض الأحيان حين أقامت الحواجز بين الشعوب والأمم باسم الحروب الباردة والساخنة . كان هناك ما يسمى بالستار الحديدى والقارات الثلاث « المنسية » هنا ، والمناطق المحظورة أو المجهولة أو المأهولة بالسكان هنالك . وكانت التكنولوجيا تستطيع « التشويش » أو السيطرة على الاذاعات ، وكانت شركات الصناعة الجوية تستطيع الامتناع عن البيع أو الاصلاح أو التطوير . ولم تكن الدنيا « قرية كبرى » . وفى عام ١٩٧٥ لم تتوقف حرب فيتنام فحسب ، وإنما عقدت فى

هلسنكى أولى جلسات مؤتمر الأمن الأوروبى الذى حضرته الولايات المتحدة وكندا والاتحاد السوفياتى . كان المؤتمر الأول بين الشرق والغرب يرسى مجموعة من المبادىء التى تسمح بفتح الثغرات فى الأستار الحديدية

والحريرية . فى ذلك العام أيضا ـ ١٩٧٥ ـ كانت ثورة الاتصال والمعلومات قد وصلت إلى نقطة تحوّل أو نقطة بداية لسلسلة من النجاحات الظافرة فى مجالات متعددة أهمها الانتاج السلعى الكبير ، والاتصال القارى بالصوت والصورة ، صناعة الصواريخ المضادة للصواريخ ، والتبادل الآنى للمعلومات فى أدق صيغ التوثيق ، والتجارة العابرة للجنسيات ، ونظم الادارة اللامركزية . كانت الثورة الالكترونية قد بلغت من الشمول سياقا عالميا للمرة الأولى يؤثر فى كافة مظاهر النشاط الانسانى سواء فى الارسال أو الاستقبال أو فيما بينهما . ولم تعد الأقمار الصناعية مجرد عدسات جاسوسية أو تجارب لا كتشاف الفضاء الخارجى ، بل « عوالم كاملة » تخطط وتنفذ استراتيجيات اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية لا تقل حضوراً عن الكواكب التى تدور حولها أو فوقها .

منذ ذلك التاريخ وقع تطور خطير فى ثلاثة مفاهيم أساسية هى مفهوم رأس المال ومفهوم الزمن ومفهوم السيادة . أصبحت المعلومات هى رأس المال الجديد . وتحوّل الزمن من التعدد الجغرافى إلى التركيب العالمى . وما ينطوى عليه ذلك من انقلاب شامل فى وسائل الإنتاج وقيمه وعلاقاته ، وأيضا قوانين الاستهلاك وأساليبه وغاياته ، وأخيرا معايير الثقافة وآليات الحضارة . ولم تعد السيادة تعنى السيطرة الاقليمية على حدود دولية جوية وبحرية وبرية . وإنما أصبحت « الشرعية الدولية » عنوانا حاسما لميزان القوى الاقليمى والدولى ، فهذه الشرعية تفرض حدودا عملية أو واقعية للسيادة ، لا علاقة لها بأية شرعيات أو حدود أخرى . وما دامت « المعلومات » هى رأس المال الجديد ، وقد تحوّل الزمن من التعدد إلى التركيب . وتراجع مفهوم السيادة التقليدى أمام زحف الأقمار الصناعية والحرب الالكترونية والمصالح الاقتصادية المتشابكة ، فقد تولد عن ذلك كله ما يمكن تسميته بسلطة المعرفة . هذه هى السلطة الجديدة التى ولدتها ثورة الاتصال والمعلومات . وهذه السلطة هى التى يمكن مطالعة تفاصيلها فى علامتين فارقتين متلازمتين

على وجه التقريب : حرب الخليج الثانية والانهيار السوفيتى . ان المسافة الواقعة بين حرب النجوم فى سماء الخليج وبين الانهيار السلمى لأكبر أمبراطوريات العصر يمكن ايجازها فى سلطة المعرفة التى تتجاوز التفسير

التآمرى للتاريخ إلى آفاق أرحب وأعقد ، والتى يستحيل فى ضوئها أن يقال أن نهاية الحرب الباردة اقترنت بسيطرة قوة عظمى وحيدة على العالم . ان ما يستولى على العالم هو سلطة المعرفة ، ومن لديه الجزء الأكبر من رأس المال الجديد ـ المعلومات ـ هو صاحب النصيب الأوفر فى صنع القرار الدولى . وإذا كانت آليات العصر الألكترونى هى التطور الذاتى للتكنولوجيا ، فان انتاج المعرفة هو الذى أطراف الثورة والثروة الجديدتين . وكلما زادت المشاركة فى انتاج المعرفة اتجه العالم نحو السلام والرخاء ، وكلما تضاءلت المشاركة اتجه العالم نحو الحروب بأنواعها والأزمات باختناقاتها وحدتها . وإذا كان المتقدمون فى أنتاج وسائل المعرفة يسعون لمزيد من التقدم لمصلحتهم ، فان المتخلفين عن الركب مدعوون لمضاعفة الانتاج ، لمصلحتهم ومصلحة العالم . ذلك أن التقدم الجديد للعالم لن يكون اقليميا ، فهو ـ بفضل ثورة الاتصال والمعلومات ـ أما أن يكون عالميا أو لا يكون . ومن هنا فالمتقدمون لن يتورعوا فى سبيل انقاذ عالمهم عن القفز بقارب النجاة الوحيد ـ سلطة المعرفة ـ من الباخرة الغارقة . وهنا يلعب الزمن المركب لعبته التى لا علاقة لها بالأوانى المستطرقة من ناحية ، ولا بلعبة الكراسى الموسيقية من ناحية أخرى ، فلن تتساوى المعرفة فى وقت واحد عند الجميع ، ومن لا مقعد له لا مكان له فى اللعبة كلها .

أما العنصر الخامس فى ولادة العصر الجديد فهو الموقف من الطبيعة : الكون والانسان ، لقد عرفت الطبيعة متغيرات لاهثة كمفعول بها من داخلها وخارجها ،

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

أو كفاعل فى البشر ، أو ككشوف لمجهولاتها وما ينبنى على هذه الكشوف من تغييرات بيئية وعضوية وانتاجية

وقد كان اجتماع « قمة الأرض » فى ريودى جانيرو أواخر عام ١٩٩٢ نموذجا للاشكالية . كانت الولايات المتحدة وحدها هى التى رفضت بعض قرارات القمة حتى لا تتحمل نصيبها فى مقاومة التلوث ، بينما تجاربها النووية وتجارتها الصناعية هى صاحبة النصيب الأكبر فى تلويث الكرة الأرضية . وبدءا من ثقب الأوزون والارتفاع التدريجى لحرارة الغلاف الجوى وانتهاء بالسيول والأعاصير والجفاف والتصحر مروراً بعشرات الأمراض والأوبئة المجهولة والمعلومة والمجاعات ، فان الطبيعة لا تتحدى فحسب معانى التقدم والتخلف

المستقرة ، وإنما تتحدى الطاقة البشرية أينما وجدت على مقاومة الفناء للانسان والحضارة . وبينما تتوالى الكشوف التى تهز أركان الفلسفة والعلم حول مولد الأكوان - وليس الكون الواحد الذى نزعم معرفته - والانفجار العظيم الذى نشأت عنه الحياة ، فان الأبحاث تتوالد وتتوالى فى الفيزياء والهندسة الوراثية بما يغير كثيراً فى الكائنات والبيئات ، ويغير بالضرورة من رؤانا للحاضر والمستقبل . لذلك كانت الطبيعة أكثر من أى وقت مضى شريكاً كاملاً فى ولادة العصر الجديد ، فليس انتهاء العصر الامبراطورى مجرد حالة جغرافية أو سياسية ، وليس التفتت العرقى مجرد ظاهرة أنثروبولوجية ، وليست ثورة الاتصال والمعلومات مجرد طفرة تكنولوجية ، وإنما هذه العناصر وغيرها تتفاعل عبر الطبيعة ومتغيراتها ، وموقف الارادة الانسانية منها . والطبيعة ، كما ندرك الآن ، ليست مجرد مجال حيوى للبشر ، أو أن « الرسالة الانسانية » هى السيطرة عليها . هناك حوار بين العلم والفلسفة حول الطبيعة ، ولكنها طرف أصيل فى

هذا الحوار . وسوف تغدو فى المستقبل المنظور بعض الأطروحات كنظرية التطور وامتداداتها أو نظرية الاحتمال أو الوعى واللاوعى أو المادية التاريخية أو قوانين الجدل ، أفكاراً بدائية . كانت هذه كلها افتراضات عن الطبيعة - والأنسان جزء منها - تناسب السياق التاريخى للعلم والفلسفة . ولكنها تحولت إلى « نماذج » لبناء المجتمع و« صنع » التاريخ و« السيطرة » على الطبيعة . وقد انتهت هذه النماذج بنجاحاتها واخفاقاتها . لم يعد صحيحا أنه يمكن تطبيق قوانين العلم الطبيعى على المجتمع . ولم تعد « قوانين » العلم ذاته بقادرة على الصمود أمام تحديات الطبيعة وأسرارها التى لم ينكشف سوى القليل النادر منها . وكانت إحدى مدارس التصوير تصف ابداعاتها بأنها « طبيعة صامتة » . وأمسى من البديهيات أن الطبيعة تتكلم بلغتها التى أفصحت عن أبجديتها للعلماء على مرّ العصور . ولكن مداخلات الفلسفة والتاريخ كانت تعجز أحيانا عن النطق بهذه اللغة ، أى باخراجها من المعمل أو المختبر إلى الشارع . وتسبب هذا العجز فى تعويق حاسة السمع لدى شعوب وأمم حرصت على استخدام سماعات بالية فلم تصغ للغة الطبيعة ، وإنما إلى ما تتوهم أنه الطبيعة . وكانت هذه السماعات من صنع الأسلاف الذين كانوا ضعاف السمع أو الخبرة أو المعرفة . وهم أسلاف لم يكن مطلوباً منهم أن يعلموا لغيرهم فى عصور تالية . ولم يعد ممكنا الآن الاستماع بآذانهم إلى ما تقوله الطبيعة ، وما ينبغى فعله بناء على كلامها الجديد .

وأخطر ما تقوله الطبيعة فى كلامها الجديد ليس ما تبشر به من أدوية للمرضى وتحولات فى الكائنات وسدود مائية ورىّ للأرض والحد من المجاعة ، فهذا كله لن يتأتى الا لأصحاب القدرة على اتخاذ مواقف جديدة من الطبيعة والكون بل الأكوان والانفجار بل انفجارات الحياة . مواقف لا تعبدها كما كان يفعل القدماء ، ولا تسيطر عليها كما فعل المحدثون ، بل تتحاور معها دون شروط عقائدية مسبقة . وفرق كبير سيظل قائما بين الذين يفسرون الزلازل والبراكين والسيول والأعاصير بأنها من عمل الجن والعفاريت ، وبين الذين يحاورون الطبيعة بلغتها . والحوار مع الطبيعة هو لغة العصر الجديد . ولن يفيد أحد من مهمة الترجمة التى يقوم بها الوسطاء ، فنزرع الأرض ونشرب من آبارها ونستمطر السماء ونرعى الحيوانات كما

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

كنا فى الماضى أو نستورد الجرارات وماكينات الضخ ومحطات الكهرباء كما نحن فى الحاضر . لن تحاور الطبيعة احدا لا يفهم لغتها فى عالم وشيك الولادة .

وفى عالمنا العربى كنوز من الطبيعة تحت الأرض والبحر وفوق الأرض من جبال وسهول وصحارى . الأرض الخصبة الشاسعة والأنهار العذبة والبحار بكل ما تضمه هذه كلها من كائنات ، نباتات وطيور وحيوانات . لا ينقصنا سوى إدراك لغة هذه الكنوز والتحاور معها وليس استغلالها أو القضاء عليها حتى تحول النيل مثلاً إلى مقبرة والفضاء إلى مجزرة والأرض إلى أفواه فاغرة . وعلى الشاطىء الآخر هناك أجمل الأشعار التى تغنى للسهول والوديان والأشجار والثمار والأقمار . صلاة وكفر فى وقت واحد .

ولادة العالم الجديد ، وحق المشاركة فى صنعه للحصول على بطاقة انتساب اليه ، يرتبط بالمفهوم الجديد للطبيعة كطرف فاعل ومؤثر وصاحب لغة يثمر الحوار معها الأعاجيب : فانجازات الفيزياء الحديثة والهندسة الوراثية وحدهما يحققان عالما جديدا يحتاج من يستمتع به إلى رؤية جديدة . وهى رؤية لا تعتمد فحسب على استيعاب العلم الطبيعى وتطبيقاته على مختلف مجالات الحياة ، بل تعتمد أولا وأخيرا على الفلسفة التى يمكن ابداعها لمواكبة هذا العلم لا برام معاهدة الصلح الضرورية لولادة العالم الجديد : بين الانسان والطبيعة .

ويبقى أن العنصر السادس فى ولادة هذا العالم ، وهو الثورات الديموقراطية المعبر عنها الآن فى حالة السيولة العامة ، ايجابيا بالتعدد وسلبياً بالتفتت . وسيظل اضراب العمال البولنديين فى جدانسك هو العلامة الأولى للثورة الديموقراطية الجديدة فى شرق أوروبا قبل البروسترويكا بخمس سنوات . وكان هذا « النداء » البولندى فى حينه تعبيراً عن شرق أوروبا بأكمله ، وأن كان جورباتشوف الذى يملك « القوة » هو الذى حوّل النداء من الحلم إلى التحقق . غير أن بولندا على مدى عقد كامل من الزمان كانت اللهب المستمر الذى أشعل فى النهاية الحريق الكبير حتى وصل إلى قلب الأمبراطورية ذاتها . وربما يحجب هذا التحليل المسافة الواقعة بين عام ١٩٧٥ حين انعقد مؤتمر الأمن الأوروبى الأول فى هلسنكى وكانت حقوق الانسان بنداً أول فى جدول الأعمال وبين عام ١٩٨٥ حين وصل غورباتشوف إلى قمة السلطة فى الكرملين . وبالطبع ، فمن المستحيل أن يكون كتاب البرويسترويكا هو الذى انجز الانقلاب على النموذج السوفياتى وانجز سقوط الامبراطورية . وإنما كانت الأزمة الاقتصادية المروعة لدرجة الأستعانة بالغرب لمقاومة شتاء الجوع ، كما كان حادث تشرنوبيل المدوى بالفجائع العلمية والتكنولوجية واحتراق الغواصة النووية تحت سطح البحر ، واختراقُ طائرة صغيرة لأحد الهواة لدفاعات المجال الجوى الحصينة ، وبوادر التمردات الاستقلالية لدول البلطيق ، وارهاصات النزاعات العرقية فى آسيا الوسطى ، وتسريب أكبر قدر من الأفلام والمؤلفات واللوحات والمسرحيات المحرمة والممنوعة إلى الغرب ، وارتفاع أصوات المنشقين فى الداخل والخارج ، كل ذلك وغيره من الإشارات الحاسمة على تفكك داخلى فى أوصال الإمبراطورية وتهاوى النموذج وبدء السيولة الجغرافية والفكرية والعرقية ، والنشاط المثمر لثورة الاتصال والمعلومات والهيمنة الفاعلة لسلطة المعرفة والتأثير المباشر للموقف الجديد من الطبيعة . من هذه العناصر ، كان لابد من الثورة الديموقراطية التى تخطىء أحيانا ثم تصحح الأخطاء ، وتصيب أحيانا ثم تتعقد الخطوات .

ولكن الثورة الديموقراطية التى يمكن أن يكون من ايجابياتها التعددية الفكرية والسياسية ومن سلبياتها التفتت العرقى أو الطائفى والحروب الأهلية ، ليست ثورة سوفياتية أو شرق أوروبية فقط . كان صوتها عاليا فى تلك المنطقة بسبب الحكم الشمولى الزاعق والمسيطر منذ أجيال . ولكنها ثورة عالمية بكافة المقاييس . وبما كان صداها سلبيا فى ما يجرى فى الصومال ، ولكنه لم يكن كذلك فى أثيوبيا وارتيريا واليمن . ربما كان صداها سلبياً فى يوغسلافيا ، ولكنه ليس كذلك فى الأرجنتين وبيرو والسلفادور . ربما كان صداها سلبيا فى الصين (مذبحة الميدان السماوى)

ولكنه ليس كذلك فى كمبوديا . وربما كان الصراع بشأنها ضاريا فى أنغولا وجنوب أفريقيا ، ولكنه ليس كذلك فى أسبانيا والبرتغال .

هناك أفكار أساسية انتهت كفكرة الحزب الواحد أو القائد ، وأضحت التعددية من البديهيات الجديدة . ولم تعد حقوق الانسان مجرد مبدأ أخلاقى بل ضرورة تفرضها العلاقات الدولية المتشابكة المصالح والغايات . ولم تعد الديموقراطية موقفا طبقيا بل كسب انسانى لجميع الطبقات ، فهى النظام السياسى المعبر عن تعدد المصالح . وعلى النقيض تماما من الوهم الشائع بأن الليبرالية انتصرت على الشمولية ، فان ثورة الاتصال والمعلومات سوف تغير عاجلا أم آجلا من المقومات الراهنة لليبرالية ، فلن تتوقف انعكاسات ثورة الأتصال والمعلومات عند أبواب التعددية الحزبية والفكرية والاعلامية ، بل سيفتحها على مصاريعها لمعاجلة الثغرات المريرة داخلها . ولن تتوقف الثورة الالكترونية عند أبواب الوفرة الانتاجية والضمان الاجتماعى للعاطلين ، بل سيفتحها على آخرها ليسد الأبواب الخلفية على البؤس الخفى والعنصرية المعلنة وانعدام التوازن بين القارات الخمس . سوف تتدخل نهاية العصر الامبراطورى للحيلولة دون ولادة امبراطوريات جديدة غير قومية باسم الشركات المتعددة الجنسية . وسوف تتدخل نهاية « النموذج » لاحترام الخصوصيات الثقافية والحوار بين الحضارات . وسوف تتدخل ضرورات الطبيعة فى حماية الشمال من احتكار التقدم ولانقاذ الحضارة . وسوف تتدخل سلطة المعرفة لحماية الجنوب من رؤاه الثابتة الساكنة الجامدة اذا شاء الافلات من الانقراض وحتى لاتتحول شعوبه إلى عبيد العصر الجديد .

هذه أهم عناصر الولادة الجديدة للعالم ، فكيف تتشكل صورته عند العرب المعاصرين ؟

(٦)

« ثمة وعى متزايد بأن الثقافات الأخرى ، الثقافات غير الأوروبية غير الغربية ، يجب أن تقابل بطرق أخرى غير الغزو أو الاخضاع كما قال بول ريكور منذ أكثر من عشرين عاماً ، وبأن الانبهار الشبقى والجمالى بـ(الشرق) و(البدائى) وهو شديد البروز فى الثقافة الغربية ـ بما فى ذلك الحداثة — ينطوى على اشكالية عميقة . هذا الوعى سيكون عليه أن يترجم نفسه إلى نمط جديد من العمل الثقافى مختلف عن عمل المثقف الحداثى الذى كان يتحدث فى شكل نمطى بثقة على حافة الزمن القاطعة وباستطاعته التحدث باسم الآخرين » بهذه الكلمات كان أندريّاس هويسن يختتم مقالته عما بعد الحداثة (المترجمة فى مجلة القاهرة عدد مارس ، آذار ١٩٩٣) .

وهى كلمات ، كان من الصعب التأكيد عليها بهذا الوضوح من قبل عقدين فقط من الزمان ، فقد عاش الغرب منذ عصر التنوير فى القرن الثامن عشر حتى صعود أول انسان إلى القمر باعتباره مركز الكون ، يتحدث باسم الانسانية كلها ، فهو القيمة والمعيار ، لأنه صاحب « القوة » و« المعرفة » لم يؤثر على هذا التصوّر قيام الثورة المعاكسة فى روسيا عام ١٩١٧ ولا قيام حلف وارسو عام ١٩٥٥ فقد أعتبرت الماركسية دائما جزءا لا يتجزأ من التراث الغربى . بل ان ماركس وأنغلز لم ينجوا من ضغط « المركزية الغربية » فى تحليل أوضاع المستعمرات كالهند والجزائر فاعتبرا الاستعمار على نحو من الأنحاء عملا حضاريًا .

وبالطبع ، كانت المفارقة كامنة فى التناقض بين الاحتفال بالخصوصية الغربية (الأوروبية أساسا ، منذ عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية) وافتراض قبولها للتعميم . وكانت المفارقة الثانية هى التناقض بين النزعة « الإنسانية » وترجمتها القانونية ميثاق حقوق الإنسان ، وبين وهم « الإنسان الأبيض » بأنه الانسان عموما . وكانت المفارقة الثالثة هى دعم الاستعمار الغربى للتخلف وتغييب الديموقراطية فى المستعمرات . هذه المفارقات الثلاث تشكل الجذر العنصرى البعيد للأفكار الأساسية فى ثقافة المركزية الغربية : التفوق ، النموذج ، الهيمنة ، وهى الثقافة التى ساندتها القوة والمعرفة ، فالاستمرارية التى عرفتها كشوف العلوم الطبيعية والاقتصادية ومناهج

التحديث ، دعمت فى صورة مباشرة الجذور العنصرية لثقافة المركزية الغربية . وهى الجذور التى لم تر فى « الآخر » إلاّ نسخة أو صدى أو تابعا . بل أن فكرة الآخر ذاتها كانت ثمرة هذه الثقافة الفوقية المتعالية : بالنظر فى تجاهل أو استخفاف أو ازدراء إلى الثقافات الأخرى والخصوصيات الحضارية للشعوب غير الأوروبية ، غير الغربية وإهمال السياق التاريخى لفهم مشكلاتها ، وتجنب رؤيتها أو العجز عن رؤيتها كجزء لا يتجزأ من « الإنسانية » و« العالم » .

هذا الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية لم يشكل تحديا معرفيا لدى النخبة العربية الإسلامية خلال الفترة التى سميت بفجر النهضة العربية الحديثة . وإنما تم اختزاله فى ثلاثة مظاهر : الأول هو التحدى التكنولوجى ، والثانى هو التحدى السياسى ، والثالث هو التحدى الدينى . وكانت الاستجابة لهذه التحديات فى ثلاث أطروحات أيضاً : الاندماج الكامل فى « النموذج » الغربى باعتباره « أرقى » ما توصلت إليه « الإنسانية » أى التوقيع دون قيد أو شرط على مركزية الثقافة الغربية . وكان هناك نقيض هذه الأطروحة باللجوء الحضارى إلى السلف الصالح . وكان هناك التوفيق بين القيم العامة فى التراث والقيم العامة فى الحضارة الوافدة . واتخذت الأطروحة الأولى من خصومها عنوان التغريب ، واتخذت الثانية من خصومها وأنصارها عنوان السلفية ، ومنحت الثالثة نفسها عنوان النهضة .

كانت جميعها ولا تزال أطروحات عصر « التخلف » ، وثقافة رد الفعل على « التقدم » . وغابت الرؤية النقدية للآخر ، بل شاركته التجاهل ـ غير المبرر فى حالنا ــ للسياق التاريخى هنا وهناك ، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية ، وفرز ما هو قابل للتعميم وما لايقبل سوى التخصيص . هكذا لم نبدع ـ منذ ابن خلدون ـ تنظيراً لفهم الحضارة والتقدم والتخلف . ولم نتخذ من الحوار النقدى مع الآخر أو مع الذات منهجا فى بناء الحاضر واستكشاف المستقبل ، بل اتخذنا ـ على اختلاف أطروحاتنا ـ أسلوبا ذرائعيا يفيد اللحظة العابرة والمصلحة الآنّية . وتلك كانت جرثومة السقوط التى توالدت وتكاثرت وقاطعت النهضة كلّما قامت لها قائمة . وبقيت « مركزية العرب » تهيمن على ثقافة رد الفعل التى هى ثقافتنا باختلاف أطروحاتها . وللهيمنة أشكالها المتعددة سواء بالاحتواء أو بالإبعاد أو بضبط الإيقاع . وهى الأشكال التى يمكن العثور عليها فى مكونات صورتنا عن العالم أو صورتنا لذاتنا ، أى فى بنيات ثقافتنا المعاصرة .

ولكن الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية تعرض لفضح مثير فى موطنه الأصلى على أثر هزّتين تاريخيتين هما النازية والستالينية . وهما يمثلان ، بالمصطلح الأيديولوجى حينذاك ، الشرق والغرب . أحداهما تكشف الجذر العنصرى الرابض فى أعماق المركزية الغربية ، والأخرى تكشف الغطاء الذهبى لحقوق الإنسان وقد كان يحجب باسم الإخاء والمساواة معنى الحرية . ولم يكن احتجاب الحرية إلاّ الوجه الآخر للعنصرية ، فالنازية والستالينية إذن وجهان لعملة واحدة : هى الإخفاق العملى لمركزية الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة « الإنسانية » و« النموذج » القابل للتعميم . لقد وصلت أخيرا القوة بالمعرفة والمعرفة بالقوة إلى نقيض الادعاءات .

لذلك حين نستمع اليوم إلى هويسن وآخرين يقولون بأن ثمة « وعيا متزايدا » فى الغرب بأن « الثقافات الأخرى » تستحق لقاء مغايراً لأساليب الغزو والإخضاع كما كان يقول بول ريكور قبل عقدين ، فإننا نضيف صيحة جاك بيرك فى ذلك الوقت أيضاً « إن ما ندعوه بسوء نية عالما ثالثا لا يحتاج قبل تحليلاتنا لغير المحبة ، فهو ليس كوكبا آخر ، وإنما هو جزء لا يجوز أن ينفصل عن خيالنا وإنسانيتنا » . وفى ذلك الوقت أيضا كتب غارودى سلسلة محاضراته فى جامعة طهران تحت عنوان « حوار الحضارات » .. فبالرغم من إجهاض حركة ١٩٦٨ العالمية إلاّ أن دلالتها لم تغب عن العقل الجمعى للغرب . كما أن مغزاها الاجتماعى الكونى لم يكن بعيداً جداً عن أسس الخلل الهيكلى فى المركزية الغربية . لذلك

بدأ الحوار الطويل والذى لم ينته بعد منذ بداية السبعينيات وحتى الآن حول الحداثة وما بعدها .

وإذا كان أجداد الحداثة الغربية ينتمون إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، بتمردهم على « عقل » القرن الثامن عشر و« تنويره » ، فإن الحربين العالميتين الأولى والثانية كانتا الأب والأم للحداثة المعاصرة من الوجودية إلى البنيوية مروراً بما سُمىّ فى الآداب والفنون بمدرسة العبث أو المحال أو اللا معقول : التجريد والتشيؤ والكولاج والثقافة المضادة ، وفى طليعتها العمارة الحديثة . وأيّا كانت الانتماءات السياسية المعلنة ، فقد كان أينشتين وفرويد وازرابا وندوت ، . س . أليوت وبيكاسو وكافكا وبروست هم الذين قلبوا القرن التاسع عشر الأوروبى على قفاه حين غيروا رأسا على عقب مفاهيم الزمان والمكان والذات والموضوع والجسد والنفس . حرثوا الأرض أمام « الحداثة » . وكانت العمارة ألصق الأجسام الميتة بالأجساد الحيّة رائدة التغيير : نحو النسبية والغموض والفانتازيا والحس الفاجع الخفى تحت سطح العادى والمألوف .

زلزلت الحداثة أركان عالم أصبح « قديما » . وقالت أن أحداً لا يستطيع أن يتكلم باسم آخر ، ومن البلاهة أن يتكلم باسم الإنسانية . هذا إذا كان فى مقدور أحد أن يتكلم أصلاً . وكانت موسيقى الروك ورقصات الخنافس والبنطلون الجينز وانتفاضة ١٩٦٨ آخر الكلام . ولم تكن الحداثة قد استطاعت أن تهزم الركن الركين : مركزية الثقافة الغربية . ومن هذه النقطة بدأ الحوار الطويل بين الحداثة وما بعدها . وهو حوار مركّب على المستويات كافة : اقتصادية وسياسية وثقافية ، فى العلوم والكشوف والمجتمع والإنتاج والاستهلاك والعلاقات الشخصية والدولية . وليس ما يجرى حوالينا الآن إلاّ بداية التغيّر النوعى لتراكمات العامين الماضيين : إن صورة العالم كله تتغير ، وفى القلب منها « مركزية الغرب » التى تتراجع أمام اللامركزية العالمية . لذلك من الخطأ الفادح تبسيط الأمور الذى يؤدى إلى الإخلال الشديد فى وصف ما جرى بأن الحرب الباردة انتهت باختفاء الاتحاد السوفياتى وانفراد الولايات المتحدة بالسيطرة على العالم كقوة عظمى وحيدة .

هذه القشرة السياسية إلى جانب موجات العنف العنصرى ليست أكثر من تقلصات الولادة الجديدة للعالم ، لا يجب أن تخفى لب اللباب . وهو أن اللامركزية العالمية ، بل واللا مركزيات الإقليمية والمحلية ، هى الثمرة الشرعية لمرحلة السيولة الكونية التى نشهدها . وليس إنتهاء الأطروحة السوفياتية حول فكرة « النموذج » إلاّ تجسيداً نوعيا لإنتهاء الأطروحة الغربية الشاملة حول فكرة « المركزية » . وبانتهائها تختفى من الفكر الإنسانى أطروحة الثنائية التى تجاوزتها فلسفة العلم ومنجزات التكنولوجيا ، فالتعددية التى انطلقت من شبكة الإتصال وإنتاج المعلومات ، هى ذاتها المؤهلة لإلغاء التبسيط الثنائى غير المقصور عا الثنائية القطبية . وهنا نلتقى بالنقد العميق لموجة ما بعد الحداثه ، فانتهاء النموذج بجذره الممتد فى أرض « التقدم » — المركزية الغربية — لا ينهى فكرة « التطابق » وحدها ، وإنما أيضاً أفكار التماثل والتشابه . لذلك تغدو عمارة ما بعد الحداثة القائمة على أساس البلوكات الضخمة والمساحات الوظيفية المتماثلة أحد أشكال القبح والقمع والمساواة الوهمية . كما أن الوجبات السريعة التى كانت فى مرحلة الحداثة (خاصة الستينيات) تلبى احتياجات الحركة الشابة فى التمرد على الزمان والمكان أضحت شكلاً من أشكال الاستهلاك المسترخى المستسلم لقوانين الأنتاج الهامشى .

وبانتهاء التطابق الكاريكاتيرى الذى يحتم العسف ، والتماثل الذى يرادف انبهار الصورة بالأصل والتشابه الذى يعنى الأزدواجية بين الوجه والقناع تنتهى الثنائية لمصلحة التعدد أيضا الواحدية لمصلحة التشابك . ويبدأ التكامل المفتوح بين المختلف والمغاير واللا منسجم . بل إن الاستقامات (المنطقية) للتناظر والتوازى والتقاطع والتقابل فى الرياضة والفيزياء والاقتصاد والفن سوف تتخلى عن مواقعها الراسخة فى الإحصاء والقياس

والتفاعل والتعليل والغائية والأدوات الإجرائية لمصلحة التدفق المعلوماتي واكتشافات الانساق المتداخلة والقيم غير المتوقعة جغرافيا أو طبيعيا .

وهذا كله يطرح أمامنا نحن العرب المعاصرين ما يشبه المفارقة : أننا نملك العالم الذي يملكه الآخرون أيضاً . ومن ثم يجب أن نفرق بين ما يجب أن « نعرفه » عن العالم ، وما يمكن أن نفكر به وبنا في هذا الجزء من العالم .

(٧)

« الأفراح والمآتم هما المناخ الأنسب للصوص » ، كان يقول تشارلز ديكنز مضيفا « في الكوارث والمفاجآت السعيدة بترك الناس غالباً أبواب بيوتهم مفتوحة » . وإذا كانت هذه العبارة البسيطة تصدق على المشاهد الروائية المليئة بالأعاصير والزلازل والانفجارات ، فإنها بالرغم من بساطتها تكتسب مصداقيتها أيضاً من المخاض العسير الذي يشهده العالم في الوقت الحاضر . ذلك أنه وإن كانت السياسة لم تفارق الانتهازية أبداً ، فإن السيولة الكونية الراهنة تتجاوز السياسة العملية إلى الفكر الذي يشارك في صياغتها .. حيث لا تبدو « الانتهازية » مصطلحاً أخلاقياً أو سياسياً فحسب ، وإنما إحدى آليات التفكير في حالة السيولة التي تحاصر العالم من داخله . وكما قال دوستويفسكي « إذا لم يكن الله موجوداً فكل شيء مباح » فهكذا تفرز اللحظة السائلة خصوصيتها في غياب الضوابط والمعايير البديلة للموازين القديمة .

والشواهد لا تنقصنا في اكتشاف الكم الهائل من المتناقضات « السائلة » ، ان ما نحيا فيه يشبه الفوضى ، وهناك بالطبع من يحاول تقنين هذه الفوضى لحسابه . ليس المقصود تحويل الفوضى إلى حالة دائمة ، فهي بطبيعتها حالة عابرة . ولكن هناك من يعمل على جنيْ الأرباح الممكنة وتجنب الخسائر المحتملة . وهذا طبيعي أو بشري ، ولكنه على صعيد « الكون » أو « المستقبل » ليس كذلك . انه أقرب إلى المداخلة التي تستبق الوعود . والمقابل لهذه « الانتهازية » هو المشروع الكوني الذي ينظم ولادة العالم الجديد حتى يصبح نظاماً عالمياً . المشروع في مواجهة الغياب المؤقت للقانون ، أو في مواجهة القوانين الخاصة المفصلة على قياس اللحظة العابرة . أعني أخيراً قوانين الغابة القائمة على اقتناص الظروف للمصلحة الضيقة المباشرة ، قوانين كل يوم بيومه . أنا والآخرون إلى الجحيم .

ولكن الجحيم ، على هذا النحو ، لن يكون مستقراً للآخرين وحدهم ، فالآليات الذاتية لولادة العالم الجديد ، لن تسمح بانبعاجات معزولة للكرة الأرضية . لن تسمح ببقعة هنا ورقعة هناك تعاني من ويلات الضعف والهبوط والتخلف ، ذلك أن عدوى الضعف سوف تعرف طريقها السريع إلى الانتشار . وليس مرض الإيدز إلاّ صورة فجة مباشرة لهذا الواقع الجديد . ولن يكون الحلّ في هذه الحال إلاّ أحد أمرين ، إما القيام بمذبحة عالمية جديدة من جانب الأقوياء كمذبحة « اكتشاف أمريكا » ضد الهنود الحمر ، أو كمذبحة إسرائيل ضد الفلسطينيين . أي أن هذا الحلّ هو الفاشيّة الكونية ، أين منها الحربين العالميتين . وهي الفاشيّة التي يحترق في أتونها الضعفاء فالأقل ضعفاً فالأقل قوة

حتى لا يبقى في القمة سوى صفوة الأقوياء الذين يسارعون إلى تصفية أنفسهم فيما يمكن تسميته بنهاية العالم . والعكس أيضاً صحيح حين يبدأ الضعفاء (الفقراء والمتخلفون حتى ولو كانوا من « الأغنياء ») بالانتحار الجماعي أي بتصفية بعضهم بعضا على أراضيهم المحلية في حروب وهمية بين الأعراق والمذاهب والطوائف ، أو في الامتناع الطوعي والاضطراري عن كسر أطواق التخلف والانتساب إلى العالم الجديد . ولن يكون الأقوياء من المتفرجين فهي فرصتهم الذهبية لإذكاء اللهيب المستعر بين الضعفاء بعوامل القوة الوهمية (السلاح وتكنولوجيا الاستهلاك .. إلخ) ـ غير أن « انقراض الضعفاء » ـ والانفجار السكاني من مظاهره وليس من أساليب المقاومة ـ لن يكون نهاية الكون ، فالاختلال بين الانقراض في جانب و « الازدهار » في جانب الآخر ، سوف يعثر على مكامن

الضعف داخل الأقوياء (بين أهل القمة وسكان القاع وبين الأصول العرقية للمناطق وبين الدولة والمافيا وبين المراكز وأحزمة البؤس وبين المواطنين والمهاجرين .. إلخ) . ومن ثم سوف تنتقل البؤر الساخنة إلى بلاد الأقوياء (كأحداث لوس انجلوس وتعاظم عمليات الجيش السرّى الايرلندى والأحداث العنصرية فى ألمانيا وتفجيرات المافيا الإيطالية والباسك فى أسبانيا . بالإضافة إلى نزعات الاستقلال العريقة فى اسكتلندا وكورسيكا .. إلخ) . أو ينتقل الأقوياء إلى بلاد الضعفاء فى تكذيب تاريخى لمقولة إن فيتنام آخر الحروب كما حدث فى حرب الخليج وحرب الصومال جنبا إلى جنب مع العجز الدموى فى البوسنة والهرسك وفلسطين وانجولا .

وليست هذه كلها وغيرها أكثر من بروفة أولية للجحيم الممكن فى ظل الفاشيّة الكونية المحتملة إذا تمادت انتهازية « اللحظة السائلة » فى استقامتها لفترة زمنية طويلة . ذلك أن التقدم الذاتى للعلم والتكنولوجيا هو نفسه الذى يمكن أن يؤدى نظريا إلى التدمير الذاتى للرأسمالية فيما لو ظلت « رأسمالية بلاغاية » ، فاحتكار سلطة المعرفة قد انتقل بالفعل من أيدى شريحة متميزة إلى شريحة أضيق وأكثر تميزاً وسوف يستمر هذا الانتقال بموجب « التقدم الذاتى » إلى شرائح أكثر ضيقاً وتميزاً إلى مالا نهاية ، بحيث تصل الأمور تلقائيا إلى « التدمير الذاتى » حين يخرج إلى هامش المجتمع طبقات وفئات كانت إلى وقت قريب فى قمته . ويتغير شكل الملكية لأدوات إنتاج المعرفة ، ومضمون هذه الملكية أيضاً لم يعد الخطر جاثماً على العمال - بالمعنى التقليدى لقوة العمل - وحدهم . وإنما يمتد الخطر إلى العمل الذهنى ذاته الذى كان طاقته العملية والخلاقة قد تعادلت مع قوى العمل التقليدى فى الولايات المتحدة ، فلم تعد هناك فعلياً « طبقة عاملة » بالتعريف الماركسى القديم ، ولا أيضاً « الكتلة التاريخية » التى تحدث عنها جرامش . فالتحولّ الذى أصاب قوى الإنتاج ووسائله أصاب أيضاً مفاهيم « الطبقة » ودورها فى الإنتاج والاستهلاك .

ولم يبدأ التدمير الذاتى للرأسمالية بما كنا نشهده من إفلاس المؤسسات الصغيرة لمصلحة الاحتكارات الكبرى ، وإنما بإفلاس المؤسسات الكبرى لمصلحة الشركات العابرة للقارات على حساب الاحتكارات القومية . ولم يعد تصدير رأس المال المالى وارداً فى العصر الجديد ، لأن التقدم الذاتى للتكنولوجيا لا يحتاج إلى هذا التصدير لمصلحة تصدير منتجات التكنولوجيا ذاتها سواء إلى الأقطار المسماة تقليديا بالمتقدمة أو المسماة تقليدياً كذلك بالمتخلفة . على ذلك بلغت مديونية العالم اكثر من الثلاثين تريليونا من الدولارات ، تمثل مديونية الولايات المتحدة أكثر من ثلثها . بينما لا تصل مديونية ما كان يسمى بالعالم الثالث إلى ١,٧ تريليون دولار . وهو عكس الشائع تماماً ، فالأزمة الطاحنة داخل الرأسمالية أكبر كارثية من قياسها بالعلاقة بين الشمال والجنوب . هذه الحرب الصامتة حتى الآن داخل العالم المتقدم ستكون أكثر دوياً حين لا يعود الإنتاج بحاجة إلى مئات الملايين من البشر وتتجاوز البطالة أرقامها الراهنة التى تتعاظم يوماً فيوما إلى أرقام فلكية . وهذه الحرب بين وفرة بلا حدود وارتفاع بلا حدود للأسعار وبطالة بلا حدود ، هى النتيجة المتوقعة لما ندعوه بالدمار الذاتى للرأسمالية .

وليس معنى ذلك أن ندعو إلى وقف التقدم التكنولوجى لأنها دعوة مستحيلة ، فسلطة المعرفة لا تملك المفهوم التقليدى للإرادة ، حتى إذا أرادت . وهو أحد المفاهيم التى تبدلت ضمن التبدلات التى تجرى فى حالة السيولة الكونية بدءا من قوى الإنتاج ووسائله وانتهاء بقيمه وعلاقاته . ومن ثم فالمجتمع نفسه فى حالة « تحوّل » راديكالية من عصر إلى آخر ، لن تفيد معه المقولات الاشتراكية المعروفة بتنويعاتها المختلفة ، ولا الأطروحات الليبرالية السائدة .

وإذا كان الانهيار الذاتى للاشتراكية والدمار الذاتى للرأسمالية يصوغان المؤشرات المأسوية إلى فناء العالم بغير حرب نووية وإنما عبر الفاشية الكونية ، فإن الفوضى العالمية الراهنة تملك مقومات البديل الأقل بأساً ، وهو المشروع الإنسانى لحضارة جديدة . وهو المشروع الذى يسابق المصير

التدميرى فى وقت واحد ، وبالأدوات ذاتها ، دون الحاجة إلى الآليات المدمرة .

لذلك كانت نقطة الانطلاق فى المشروع الإنسانى هى التغلّب التدريجى على الفوضى العالمية والتركيز على الغائية الحضارية بدلاً من التسليم للتقدم العلمى التكنولوجى ، أى توظيف هذا التقدم فى إطار برنامج كونى من الغائيات . وهكذا فالتركيز على تطوير برامج التعلم فى الولايات المتحدة واليابان وغرب أوروبا فى مقدمة الهجوم التى تضغط على مراكز صنع القرار . كذلك تطوير مفهوم الإعلام الذى دخل مراحل هامة من اللامركزية والبث النوعى ، وكان قد تجاوز مرحلة « الخصخصة » إلى الملكية الجماعية البعيدة طبعاً عن إدارة الدولة ، بل إن الدولة تدعم القنوات والمحطات الخاصة والنوعية . وأخيراً فبالرغم من ازدهار المؤسسات العلمية والتكنولوجية على حساب العلوم الإنسانية فى الجامعات ومراكز البحوث والفنون الإبداعية ، الاّ أن العناية القصوى بالذاكرة الجماعية للأمة تتطور نحو آفاق غير مسبوقة بفضل الخدمة التكنولوجية المتاحة صوتا وصورة وذاكرات الكترونية .

هذا المثلث البرنامجى يشحن الأجيال الجديدة بغايات تجاوزت المفاهيم التقليدية للسلام والرخاء والحرية ، إلى مفاهيم أكثر راديكالية « عالمية العالم » و « وحدة الكون ـ أو الأكوان » و « وحدة الحضارة » و « تكامل الإبداع الإنسانى » و « مصير الكرة الأرضية » . اننى أنقل هذه العناوين من برامج واقعية تفرعت عنها علوم إنسانية جديدة وكشوف اجتماعية وانثروبولوجية جديدة وتنظيرات اقتصادية وأفكار غير مطروقة سواء فى النظرية السياسية أو النظرية الجمالية .

هذا الاتجاه برمته ينطلق بعد الغائية من وسيلة رئيسية هى ديموقراطية المعرفة : تعدد وسائل إنتاجها وأساليب استهلاكها . وهى عملية صراعية وليست قضية مسلّما بها ، فسلطة المعرفة التى غيّرت من شكل الملكية ومضمونها وبالتالى قوام المجتمعات وما يسمى بآليات السعادة (= والمقصود هو الحياة) أضحت تدريجياً بأيدى العلماء وصفوة المديرين . وهم شريحة لا تتميز بالسمات التى كانت وما تزال لعتاة الرأسماليين . ومن ثم فليست « السياسة » بمدلولها المباشر هى المنظور السائد على رؤاهم . لقد أمسوا « سلاطين » المعرفة الجديدة . والسلطنة فى منظورهم لا ترادف الهيمنة على العالم ، حتى وأن غدت المعرفة رأس المال فى العصر الجديد . ليست السيطرة على الطبيعة ولا على الإنسان هى غاية سلطة المعرفة ، وليست أيضا اليوتوبيا العلمية التى حلم بها ويلز ، وتوماس مور فى الزمن القديم . وإنما تجنيد المعرفة للمزيد منها والمزيد من « الحياة » فى وقت واحد . ولكن من ينتج المعرفة هو الذى سيزيد منها ومن الحياة ، وليس من يستهلكها . أى أن إنتاج المعرفة شئ ، وتحصيلها شئ آخر . لذلك فإن ديمقراطية المعرفة مقصورة على التحصيل ، ولا علاقة لها بعمليات الإنتاج (من حيث أدواته وكشوفه وتطبيقاته) . والنقطة الثانية هى أن لسلطة المعرفة أن تتداخل ، كما تشاء ، فى حذف المعوقات التى تحول دون إنتاج أو تطبيق المعرفة باتساع الكرة الأرضية (جغرافياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً كذلك) . وهذا هو المصدر البعيد لمفاهيم الأمن والسيادة الجديدة جنبا إلى جنب مع الخصوصية الثقافية .

وبالطبع هناك ضحايا وتضحيات جسيمة لمن يشارك بالإنتاج والاستهلاك فى معرفة العصر . إن معجماً جديداً لهذه المعرفة هو قيد الإعداد على أرض الواقع وعبر العلوم الإنسانية فى حوار تاريخى لم يشهده عصر من قبل . ومن شأن هذا المعجم أن يستبدل لغة جديدة سادت أمداً طويلاً من الزمن واستقرت فى العقول والقلوب ، ومن ثم فعملية انتزاعها لا تقل قسوة عن جراحات زرع القلب . ولكنها قسوة روحية تمارس على شعوب وأمم قدِّر لها أن تحيا وتموت فى مفترق استثنائى للتاريخ . وإذا كانت « كتلة عدم الانحياز » و « الحياد الإيجابى » قد رحلت فى ذمة الحرب الباردة وفى رحاب العالم الثنائى القطبية ، فإن مصطلحات « حركة التحرر الوطنى » أو « العالم الثالث » قد آزفت بالرحيل ، وبرفقتها على الارجح

مفردات الاستعمار القديم والجديد والإمبريالية وصراع الطبقات والأممية ، بروليتارية كانت أو دينية أو غيرها .

غير أن البشرية المعاصرة بأكملها الآن تجتاز أدق المراحل وأعقدها على الإطلاق ، مرحلة الفوضى المخيفة التى لا تشكل نظاماً علمياً جديداً . إنها اللحظة السائلة التى تفرض ثمناً باهظاً للمرور من الجحيم إلى المطهر . وهى اللحظة الفاصلة بين الفاشية الكونية والمشروع الإنسانى العالمى لحضارة جديدة . وهى لحظة انتهازية فى الصميم وتزدوج فيها المعايير وتختلط أوراق الأعراق والحدود والطوائف وتطفو العنصرية وتعلو تشنجات الإرهاب . لقد انتهت مركزية الغرب ، وليس فحسب العصر الثنائى القطبية . هذا التعبير الأخير مجرد قشرة سياسية يوحى وهما أننا فى العصر الأحادى القطبية . وليس هذا صحيحاً إلا بقدر ما هو جزء من نفايات السيولة الكونية . وهى السيولة التى يتصارع تحت سطحها احتمالان للفاشية الأعظم والمشروع الأعظم لحضارة جديدة . وليس انتهاء مركزية الغرب إلاّ مدخلاً لهذا المشروع : تعددية السياقات لإنسانية واحدة ، وحقوق « الإنسان » وكل إنسان .

(٨)

كما ثارت علوم وفلسفات عصر النهضة الأوروبية على أرسطو وافتراضه الرئيسى بأن الأرض مركز الكون ، كذلك تثور سيولة ! الكون - أو الاكوان - الراهنة على افتراض العصر الحديث الأوروبى بأن الغرب مركز الحضارة الحديثة .

ولكن هذا لا يعنى أن هناك قراراً غربيا طوعيا بالتنازل عن المركزية الغربية . وإنما يعنى أن هذا « القرار » هو أحد تجليات العصر الجديد ، وعماده ثورة الاتصال والمعلومات . وإذا كان الغرب الصناعى المتطور الكترونيّا قد استطاع برصيده من رأس المال القديم (التكنولوجيا والخامات وقوة العمل) ورصيده من رأس المال الجديد (المعرفة) أن يبادر إلى احتواء ثورة المعلومات والاتصال بتأسيس قاعدة إنتاجية عابرة للقارات والجنسيات ، فإن المعادلة الجديدة التى تزداد تغلغلاً فى بنية الولادة الجديدة للعالم هى : النمو الذاتى للثورة الالكترونية كما وكيفا (مع ملاحظة التغيّر المثير للكم والكيف فى الفيزياء الحديثة) ، والتلازم المطرد لهذا النمو فى البنية الاجتماعية : الوفرة فى الإنتاج بمواجهة البطالة . وهى المعادلة التى ألغت عمليا التوازنات بين العمل البدوى والعمل الذهنى وبين القرية والمدينة وبين الضمان الاجتماعى والفقر . وعلى سبيل المثال كان الوضع فى الماضى القريب أن يضغط العمال لزيادة الأجور . أما الوضع الراهن فإن صاحب العمل يجرى استفتاء بين العمال لتخفيض الأجور أو الفصل الاقتصادى من العمل أو إعلان الإفلاس . وتأتى النتيجة بأغلبية ساحقة تؤيد تخفيض الأجور ، لن يمضى وقت طويل إذن ، أمام تزايد الوفرة والبطالة معا ، الاّ ويصبح الاختيار ضرورة حياة - للحضارة - أو موتها : أما تقليل ساعات العمل إلى الحد الأدنى الذى تستوعبه الثورة الألكترونية وإتاحة الفرصة للإبقاء على العمل كقيمة إنسانية جنبا إلى جنب مع استثمار الزمن الفائض على الحاجة فى الغايات الإنسانية والمتعة الإبداعية للبشر وأما الاحتكار المتزايد لسلطة المعرفة من جانب قلة قليلة من العلماء والمديرين أصحاب رأس المال الجديد . وهو اختيار بين الدمار والعمار . وهو فى حقيقته ؟ إبداع لإنسانية جديدة ونظام اجتماعى جديد لا علاقة له بالمسميات القديمة . أو الفناء .

الجزء الآخر من المعادلة المطروحة الآن بإلحاح على أكبر ادمغة العالم هو العلاقة بين ما كان يسمى بالشمال والجنوب ، أى بين الفقراء والأغنياء . وكما أن « الضمان الإجتماعى » فى عالم الأغنياء لن يعود صالحا لرتق الثوب الاجتماعى المثقوب وتزداد ثقوبه اتساعاً يوم بعد يوم ، كذلك المساعدات والديون من المتقدمين للمتخلفين لن تصلح فى المستقبل القريب لرتق الثوب العالمى . عالمية العالم الجديد والجديدة ليست شعاراً أو شعراً أو شعوراً ، وإنما هى واقع كونى يتشكل دونه العدم .

ليس فى الأمر حتمية من أى نوع ، ولكن النمو الذاتى للثورة الألكترونية هو الذى

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

يفرض هذه العالمية الجديدة : ليس بتحويل العالم الفقير إلى سوق للاستثمار ونقل التكنولوجيا والتنمية ، وما يتطلبه ذلك من مساعدات وديون . وإنما « عالمية العالم » سوف توسع من القاعدة الإنتاجية - وليس الاستثمارية - لثورة الاتصال والمعلومات ، بحيث لا تعود المعرفة احتكاراً للقلة ولا يعود أنتاجها امتيازاً جغرافيًا . ويتحول العالم بأكمله ، وليس الشركات المتعددة الجنسية الراهنة، إلى شركة كبرى ، بل شركات لا مركزية تتبادل المصالح والغايات الجزئية فالكلية . هكذا يصبح عادلا اختفاء « العالم الثالث » كأطروحة اقتصادية سياسية ، كما اختفى الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز والتحرر الوطنى . انه الاختفاء للظهور كجزء لا ينفصل عن العالم . وهو الاختفاء الذى يضحى بالمفاهيم التقليدية للسيادة الاقليمية والأمن الوطنى لمصلحة السلام العالمى - حقا - والرخاء الشامل للبشرية . أما إذا كانت التضحية من أجل الهيمنة المستجدة ، فإن الأمر لن يعدو أكثر ولا أقل من الفاشية الكونية بإفناء الفقراء والضعفاء والمتخلفين .

وما دامت النهاية المزدوجة لعصر الإمبراطوريات والمركزية الغربية ليست قراراً طوعياً ، فإن إرادة الانتساب إلى العالم الجديد تغدو برنامجاً حضارياً شاملاً لعالمنا العربى والإسلامى حيث يلعب الزمن دور البطولة ، فنحن فى سباق تاريخى عنوانه الأكيد : نكون أو لا نكون .

والمؤشر الرئيسى فى هذا السياق أننا جزء من العالم ولسنا فى مواجهته . إن صورة الذات منفصلة عن صورة العالم فى ثقافتنا المعاصرة . والانفصال يختلف عن الاستقلال . والاستقلال لا يخاصم الوحدة البشرية ، بل يحمل التكامل فى صلبه . وهناك ثلاثة حواجز أساسية تدعم الانفصال وتدعو للمواجهة من صنعنا . وهو الانفصال الذى يرحب به الغرب الإمبراطورى والغرب المركزى بدءا من الاستعمار القديم والجديد إلى الأحادية القطبية . هذا الغرب كان وما يزال يستفيد من « الانفصال » الذى يدعو إليه العرب وغيرهم فى العالم الثالث . انه يجد فى « المواجهة » التى يشدد عليها الفقراء والمتخلفون والمقهورون حجته الجاهزة فى مقاومة التغيير والتشبث بأهداف المركزية والخيال الإمبراطورى . لذلك ، فهذا الغرب يلتقى مع غلاة المحافظين فى بلادنا ممن يرون إننا عالم وحدنا ، منفصلون عن العالم الأكبر ، بل إننا فى مواجهة هذا العالم بالفعل أو بالإمكان .

تلك هى مقومات الصورة الماضوية عن الذات والعالم فى ثقافتنا : الذكريات من سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين ، ثم الإيديولوجيات السلفية بأنواعها القومية والإشتراكية والدينية ، وأخيراً - وربما كانت أولا ، البنيات الاجتماعية المتخلفة عن رواسب عصور الانحطاط بدءًا من العائلة البطريركية والمجتمع الأبوى والنسق الذكورى المهيمن وانتهاء بسطوة الأيديولوجية الراسخة على أنماط الفكر وضوابط السلوك . وهذه المكونات « للعصر الذهبى » المتخيل هى التى تشكل قوام الذاكرة الجماعية للأغلبية الساحقة ، فتلغى الواقع الراهن الذى يستحيل « جهاداً » فى الحاضر من أجل مستقبل قريب أو بعيد نعود فيه « سادة العالم » فنحن الآن فى حالة مواجهة من أجل الفتح المقبل والمهاجرون منا إلى أوطان جديدة فى هذا الغرب « = أو العالم» لا يرون أنفسهم ضيوفا ولا من أهل البلاد ، فشعارهم المكبوت هو « الفتح من الداخل » ، بكل ما ينطوى عليه هذا الشعار السرى من جيتو وانعزال وعدوانية تستفيد منها العنصرية المضادة ، المكبوتة أو الصاعدة .

نحن فى المقابل لسنا نسخة من تاريخ الغرب ، فالعروبة لا تشبه القوميات الاوروبية فى نشأتها وتطورها ولكنها تحولت ، بمنطق المواجهة إلى أيديولوجيا بدلا من أن تكون هوية ثقافية لجميع العرب على اختلاف ايدلوجياتهم . هكذا تحولت فى الفكر القومى السائد إلى اطروحة عرقية أقرب إلى الفكر النازى ، أو أطروحة دينية أقرب إلى الفاشية . بينما لا يحتاج الاسلام إلى مقارنات مع المسيحية ولا إلى مقاربات مع الكنيسة ، حيث لا كهنوت ولا رهبنة ولا وساطة بين الإنسان والله فى الإسلام . وإنما كان للإسلام ، على نقيض الوضع فى العرب ، دوره التاريخى فى وحدة العرب ، وقد تعرض هذا الدور

لاهتزازات عنيفة فى ظل الخلافة العثمانية ، ثم فى ظل الاستعمار الغربى الحديث . ومع ذلك فهو دور مستمر يرتبط مع العروبة فى هوية حضارية لا تغيب عن بصماتها المسيحية الشرقية . ولكن هذه الذاكرة الأخرى تغيب عن الصورة الراهنة فى ثقافتنا المعاصرة حيث يتجرد التاريخ من فحواه ومغزاه معا .

نحن إذن بين خندقين أحدهما يرى الخصوصية هى العالم ماضيه وحاضره ومستقبله فليس من عالم هناك سوى عالمنا القديم الذى يمكن بالجهاد أن يبعث حيا ، بصفته العالم المقدس خارج الزمان والمكان . والخندق الثانى لا يرى لنا أية خصوصية ، وإنما نحن بلا زمان ولا مكان ، فهناك زمان واحد هو زمان الغرب وعالم واحد هو الغرب دون أية تفرقة بين غرب وغرب داخل الغرب بل داخل الأمة الغربية الواحدة .

ولكن هذين الخندقين يلتقيان فى نقطتين حاسمتين الأولى هى تكريس مركزية الغرب وتغييب المساهمة فى تحويل اللامركزية العالمية إلى واقع . ومن ثم فهما يلتقيان مع غلاة المحافظين والعنصريين فى هذا الغرب ، وتخسران - وتخسر معهما - دعم النواة الوليدة لعالمية العالم المتعدد الروافد الحضارية . والنقطة الثانية - والمرتبطة بالأولى ارتباطاً وثيقاً هى استهلاك تكنولوجيات الحضارة الحديثة دون المشاركة فى إنتاجها وإبداع معرفتها . أى الابتعاد كليا عن المساهمة فى بناء القاعدة الإنتاجية للعلم والعالم الجديدين ، الأمر الذى يعنى فى خاتمة المطاف البقاء أسرى التخلف ونفوذ الآخرين . مهما بلغ بريق الشعارات من جاذبية السلف الصالح أو اغراءات الانفتاح والاستهلاك .

واقع الأمر أننا لسنا بحاجة إلى تبرير العلاقة السوية مع العلم سواء بالذاكرة المشحونة أو بالذاكرة المنطفئة ، فلسنا شعب الله المختار ، ولكننا أمة بين الأمم لها خصوصيتها الحضارية فى إطار المساهمة فى إنتاج الحضارة الإنسانية . وهذا هو الدرس الأكيد من الحضارة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها ليست أغنية من الماضى نرددها بأشواق الحنين ، ولكنها درس فى العقلانية والحرية والمنظور التاريخى . حين كانت كذلك شاركت فى بناء الحضارة الإنسانية والعالم . لذلك نحن شركاء أصليون فى الحضارة الحديثة ، غير أن هذه الشركة ليست للاستيراد والتصدير أو التقليد أو العداء ، فهذه كلها من دلائل العجز عن المشاركة . وإنما لا بديل لمراجعة جذرية للأفكار والقيم التى ترسخت فى عصور سابقة فأثمرت هاتين الصورتين المشوهتين - الماضوية والراهنة - فى ثقافتنا المعاصرة .

وليس البديل هو الصورة المستقبلية التى تقطع الجذور بالماضى أو الحاضر ، وإنما البديل هو أصعب وأدق عمليات المعرفة : تركيب معادلة حضارية جديدة ، أى إبداعها .. علينا أن نتقدم شوطاً بعيداً فى حضارة الأسئلة : ما هى عناصر الولادة الجديدة للعالم ؟ ما هو القابل للتعميم منها ، وما هى العناصر الخاصة غير القابلة للتعميم ؟ ما هى العناصر التى يمكن أن نضيفها للحضارة الجديدة وتقبل التعميم ؟ وما هى العناصر الأخرى التى تخصنا ولا يجوز فرضها على الآخرين ؟

ليست هناك شروط مسبقة بين أطراف ، لبناء الحضارات . وإنما هناك شرط الإرادة وشرط المعرفة وشرط القدرة على أن نكون جزءا من هذا العالم ، فالبديل الوحيد لذلك هو الانقراض حتى ولو زادت أعدادنا أضعافاً مضاعفة ، فهذه الزيادة ذاتها قد تكون إحدى وسائل الانقراض .

ومن الواضح الآن ، أمام أى جدول أعمال لحوار حضارى فعال ، أن الثقافة العربية المعاصرة للمتغيرات العالمية الراهنة تعانى من حالتّى غيبوبة : الأولى هى بمعنى أنها حالة اللامبالاة انعامة الرأسية والأفقية فى المجتمع ، بمعنى أنها جرثومة داخل البنية الأساسية للثقافة ذاتها وأنها فى الوقت نفسه تخترق القوام الاجتماعى بمختلف قواه وقيمه . ومن ثم فالمثقفون أنفسهم ليسوا أكثر من حاشية ملحقة لتبرير اللامبالاة أو تفسيرها . أما الطلائع الداعية للتغيير فإن أصواتها تظل هامشية كزخرف للديموقراطية ، لا أكثر . وهذه الحالة الأولى من الغيبوبة هى اللامبالاة لدى المواطنين بالقضايا العامة والمخاطر

التى تهدد فى النهاية مصيرهم الخاص . ونظرة دقيقة على قوائم العضوية فى الأحزاب أو الهيئات والجماعات والمنتديات التى تقاتل من أجل حقوق الإنسان أو الثقافة أو الوحدة الوطنية تدل فى غير عناء على أن الصفوة المختارة من العاملين الحقيقيين فى هذه الحقول لا يمثلون سوى أنفسهم . كذلك الرصد الأمين لاهتمامات قراء الصحف والمجلات والكتب والإذاعة والتليفزيون تؤكد النتيجة من البوابة الأكثر اتساعا .. فالإقبال منقطع النظير على المواد الإعلامية المخدرة للعقل والوجدان .

أما الحالة الثانية من الغيبوبة فهى قطاعات لا يستهان بها من المثقفين وقادة الرأى العام من الكتاب وأساتذة الجامعات والمهنيين سواء من أصحاب التاريخ السياسى أو من التكنقراط أو البيروقراطية أو من رجال الأعمال .

والغيبوبة هى التشرنق بين طيات « الحرفة » وفقدان الرؤية الأكثر شمولاً ، فهم يفرطون فى الاهتمام بالوقائع دون الواقع . ويستسلمون لمشيئة « الظروف العامة » أو « الشروط الموضوعية » باعتبارها أقداراً ومصائر وحتميات . وغيرهم من أصحاب الإيديولوجيات ما زالوا أسرى الأوهام التى بددها الواقع بغلظة حولت الأحلام إلى كوابيس . ولكنهم يفضلون الاستمرار فى الحلم بعيدين هم أيضاً كل البعد ، عن الواقع وكوابيسه .

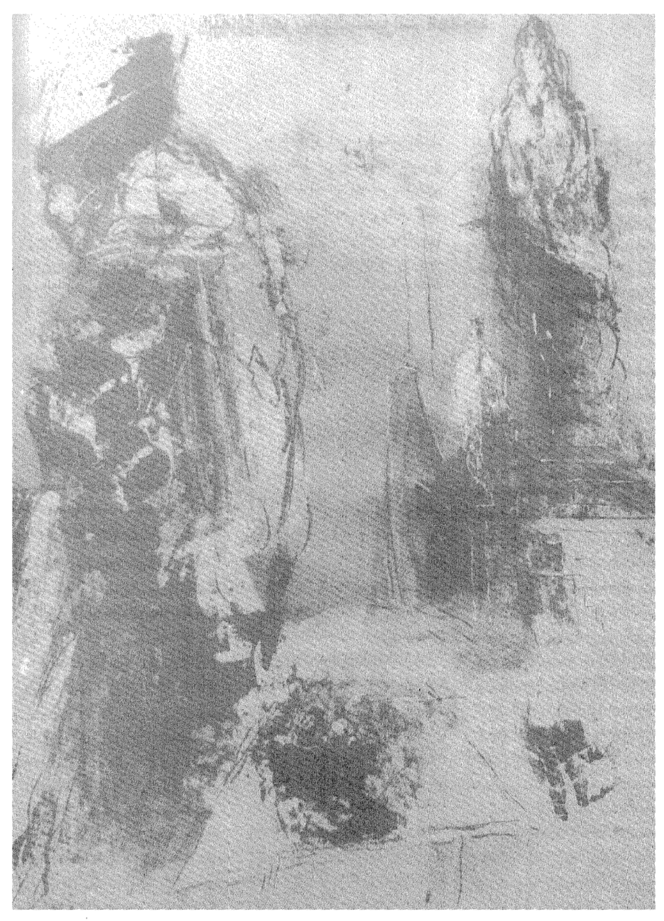
وهناك فريق أعرض يستثمر اهتمام الفريق الأول من أهل الحرفة لتحويل الواقع الفظ الخشن إلى حلم استهلاكى متاح للقادرين اليوم ، ولن يكونوا كذلك غداً . هذا الفريق من أصحاب الصورة الراهنية يزخرفون الفاترينات الفكرية - كأصحاب الفاترينات الأخرى - بأحدث منجزات التكنولوجيا فتغيب أرض الإنتاج ومصانعه لتتحول إلى سوق للمال سرعان ما تضرب رياح الكساد بأوتاد خيامه (تقول أحدث وثائق البنك الدولى إن ربع سكان مصر يعيشون تحت خط الفقر ، وإن سبعة ملايين منهم فى حال أدنى يشرف على المجاعة) .

أما الفريق الأكثر اتساعاً وارتفاعاً وعمقاً فهو الذى يستثمر الفريق الثانى من أصحاب الأحلام الضائعة فى تجسيم « العصر الذهبى » كملاذ أخير بواسطة العنف .

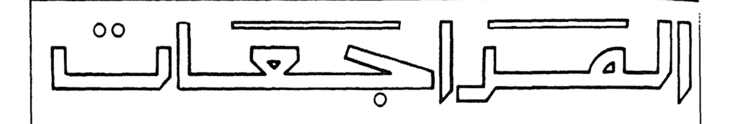
هذا هو المستقر النهائى لحالتى الغيبوبة ، وحضارة الأسئلة هى التى تفتح ثغرة فى جدارها المصمت بالحوار : ليس بين قوى سياسية واجتماعية «جاهزة» و«مستعدة» و « مكتملة » ، فهذا الاستعداد والاكتمال يعنى أن الحوار لن يكون سوى مونولوجات راسية لا تلتقى . وإذا التقت فهى « تلعب سياسة » ، ولا تبدع فكراً جديداً ، يستلزم قبل أى حوار مراجعة جذرية للأفكار وآلياتها واستكشاف الجديد بجسارة . وهو أمر أبعد ما يكون عن النقد الذاتى ، ولا علاقة له حتى بتاريخ التجارب . وإنما « العلاقة » المطلوب فحصها بأشعة لا تكذب هى بين الأفكار والتجارب .

تلك مهمة لا تقوم بها هذه القوى الأقرب إلى التمثيل الكاريكاتورى للتاريخ . وإنما هى مهمة القوى المبدعة والحضارة من أهل « المعرفة » الجديدة ، هؤلاء الذين أفلتوا من غيبوبة الصورة الماضوية وغيبوبة الصورة الراهنية على السواء .

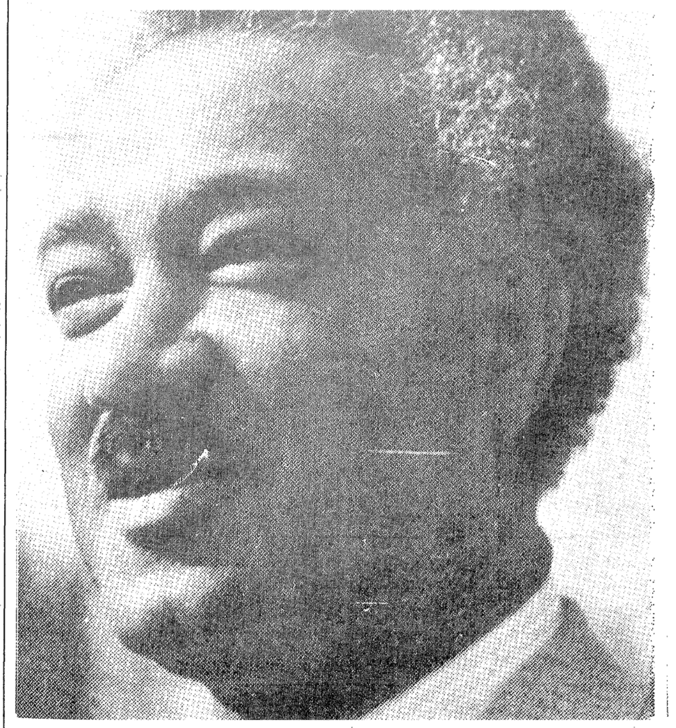
مأزقنا الراهن هو الحصار المضروب علينا من الجانبين : حلم العصر الذهبى وحلم الاستهلاك الذهبى ، كلاهما حلم أو وهم يستحيل كابوساً لحظة اللقاء الحى مع الواقع داخلنا وخارجنا . ولا مخرج لنا من هذا المأزق إلا بريادة ثقافة جديدة ، هى ثقافة الأسئلة المُرّة والحرجة والمكبوتة والكاوية لأعماق الحشايا . ثقافة تدرك حتى النخاع إن كلمات هاملت تخصنا : نكون أو لا نكون . ثقافة تقوّض أركان الصورة الماضوية لذاتنا والعالم ، والصورة الراهنية ، والصورة المستقبلية الزاعقة والزائفة معا .. لنبنى مكاناً لنا تحت شمس العصر ، ونبتعد تدريجيا عن المصير المحتمل لأبنائنا وأحفادنا ، أن يكونوا عبيد العصر الجديد ■



لوحة للفنان : عادل السيوى


المراجعات

صلاح أحمد إبراهيم : رحيل



صلاح أحمد إبراهيم

عصفور أم درمان

كما يجب ان يكون عليه المثقف
كان « صلاح احمد إبراهيم » ضمير امته ، إن كان
حين مارس العمل العام ، او حين امسك بالقلم
ليكتب بحثاً ، او قصيدة ، او مقالة
وصفية من مقالاته الغنية بالصور الإنسانية الجميلة ،
والنماذج الإيجابية التى احب دوماً ان يقدمها للناس
لتكون نبراساً تحتذيه الأجيال ، وقد اخترنا منها مقالته
« اسرة مصرية من طراز رفيع » والتى قدمها ضمن سلسلة
مقالاته الشهيرة « جديرون بالاحترام » . فى هذه
المقالة نلتقط رسالة حب خالص لمصر ،
واهلها ، عبر قصة واحد من ابنائها ،
لقد كان هذا الملف الذى
نقدمه لقراء القاهرة فى هذا العدد
ومنذ وفاة صلاح احمد إبراهيم فى
السابع عشر من مايو الماضى
هاجساً لم نكف عن العمل لتحقيقه حتى وجدنا
ضالتنا فى هذه المادة التى نقدمها هنا ،
وتتضمن مذكرة سرية كان الكاتب الراحل قد قدمها
للرئيس السودانى « البشير » ومنها نتبين رؤيته المخلصة
لخروج السودان من ازمته الراهنة عبر طريق يراه
وحده الكفيل بإنقاذ السودان وهو طريق
الديمقراطية هذه المذكرة التى لم تنشر
من قبل يقدمها لنا « حازم هاشم »
الذى استخلص ايضا من
حوار طويل مع الروائى
السودانى الطيب صالح صورة من قريب للراحل
الكبير الذى ارتبط معه بصداقة طويلة . هذا
بالإضافة إلى قصيدة لم تنشر من قبل ،
وقراءة لشعره تتضمن كشفاً لآرائه
حول الحياة والناس والوطن
والشعر ، وفى النهاية نرجو ان
تكون قد وفينا هذا المثقف الكبير
حقه او جزءاً منه .

صلاح أحمد إبراهيم :

مذكرة للإنقاذ

تقديم :

حازم هاشم

لم يكن الكاتب الشاعر السودانى الكبير صلاح احمد إبراهيم يعلم أننى واحد من عشاق متابعة ما يكتب ، ربطت بينى وبينه مجلة « اليوم السابع » التى كانت تحمل فى صفحتها الأخيرة مقاله مزيناً بصورته وعنوانه الثابت المختار « جديرون بالاحترام » ، كان مقيماً فى باريس إقامة دائمة ولم تيسر الظروف لى زيارتها سوى مرتين فى حياتى ، فلم اسعد بلقاء من أولعت بكتاباته ، ثم توقفت مجلة « اليوم السابع » عن الصدور فلم استطع متابعة كتابات صلاح احمد إبراهيم . حتى زوّدنى أحد الأصدقاء بمذكرة كتبها صلاح احمد إبراهيم إلى زعيم ثورة الإنقاذ الرئيس السودانى الحالى الفريق عمر البشير .

عكفت على قراءة المذكرة المطولة فعرفت اكثر عن معدن صاحبها وكيف كان مثقفاً شجاعاً توجه بحديث المصارحة إلى من دعاه من أصحاب السلطان فى السودان للإدلاء بآرائه وشهادته فى مجريات الأمور السودانية الحالية . لقد قال كلمته لمن دعوه من منفاه الاختيارى فى العاصمة الفرنسية وهو فى السودان . لم ينافق ولم يرتعد . بل قال فى مذكرته « لا انوى ان أبهجكم فاغشكم » ثم آب إلى منفاه .

والمذكرة وثيقة يطالعها قارىء « القاهرة » على صفحات هذا العدد



منشورة لأول مرة ، وثيقة مثقف عربى وشاعر كاتب مرهف التزم حب الحقيقة فعاش يقظ الضمير . حتى نعاه الناعى يوم السابع عشر من مايو الماضى فى باريس ، إثر جراحة أسلم بعدها الروح . ليدفن بعد ثلاثة أيام فى مسقط راسه « أم درمان » التى طالما تغنى بها فى شعره — بمقابر « البكرى » واحدة من أشهر مقبرتين فى السودان . وكان يوم وصول جثمانه إلى مطار الخرطوم يوماً مشهوداً حاشداً بالمستقبلين من أهل صلاح وأصدقائه ، يتقدمهم وزير الداخلية السودانى اللواء عبد العظيم محمد حسين ، وعند المقبرة صباح يوم الجمعة ٢١ من مايو الماضى كان الرئيس السودانى عمر البشير يلقى مع المثقفين النظرة الأخيرة على الراحل ، الذى نعاه التليفزيون السودانى نعياً رسمياً فى النشرة الإخبارية ، كما صدرت الصحف السودانية الحكومية حافلة بصور صلاح احمد إبراهيم فى مناسبات مختلفة ومقالات وأشعار الرثاء لمثقفى السودان .

رحـــيل عـــصـــفـــور أم درمـــان

بسم الله الرحمن الرحيم
الأخ الفريق عمر حسن أحمد البشير
رئيس مجلس الإنقاذ الوطنى
الخرطوم

تحية طيبة واحتراما .. وبعد

أرجو أن أتقدّم لك وللأخ الكريم نائبك بالشكر لما استقبلتمانى به من حفاوة وتقدير وتواضع وأدب جم بما جعلنى ألهج بالثناء عليه كلما وافت مناسبة .

واستطرادا للأفكار التى طرحتها فى لقائنا الأول ، ووفاء بوعدى بتقديم مقترحات مكتوبة فى لقاء ثان لم يكتب له أن يتم ، شاكراً لكم تحديد موعد فى جدولك المزدحم ومن على بابك وما بين يديك كثير .

هـأنـا ــ طمعـا فى إصغـائكم الصبور ، ولما رجوته منكم من سعة صدر وحلم ، بحيث لا تؤخذ كلماتى إلا على أفضل مأخذ من إخلاص وصدق ومحبة وإخاء ورغبة فى المساعدة ، وإن لم تسرّكم فليس المراد أن أسرّكم بأن أغشّكم ثم ليس قصدى أبداً التقليل من شانكم أو الإهانة أو الاستهانة حاشاكم وحاشاى .

أتقـدم إليكم بهـذه الأفكـار والمقترحات ، محاولة للتوصّل إلى مخرج صدق من صدام هو فى نظرى آت آت ، مع جزء من الشعب أو جزء من الجيش أو تحالف من هذين ، صدام لا ضرورة له ولا جدوى فيه ، على أنّه سيكون هذه المرّة مريراً والطائفتان فى النار ــ إذ على ماذا ؟ وهذا سواء تم اقتسام السلطة مع جون قرنق أم لم يتم ، ولا أظن ــ لمعرفتى بمكر جون قرنق وبُعْد طموحه ــ سيتم .

هذه الأفكار والمقترحات ربّما كانت هى التى حدت بكم لدعوتى للقائكم ولكنها بالتأكيد التى حدت بى لتلبية دعوتكم الكريمة ، رغم نظرة سوء وريبة


البشير


الترابى

من بعضهم لأننى فعلت حيث ما كان ينبغى لى فى نظرهم أن أفعل ، وما همّنى من يرضى أو يأبى إذا كان ضميرى بوصلتى ، والله وحده من أرجو ومن أخاف .

إن فى تصرّف أم الطفل الحقيقيّة ــ صاحبة الوجعة ــ فى قصّة عدالة سليمان الحكيم حين قضى بإعطاء نصف الطفل المتنازع عليه لكل واحدة من الامرأتين المتنازعتين عليه ، إشارة لنا بما ينبغى أن نفعل فى مثل هذه المواقف وهذا ما جئت أسعى به لمن فى يده مقاليد الحكم الآن ، ولمن ينازعه عليها بحق أو بغير حق من هذا أو من ذاك لا يهم .

أرجو أن تجد من الوقت والصبر وسعة الصدر ما يجعلك تقرأ كلماتى حتى الآخر ، فلعل فيها ما يحقن دماً ، وما ينبّه غافلاً ، وما يجنّب فتنة ، وما يؤلف بين قلوب « فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنّه ولى حميم » . ولعل فيها ما سيبرهن على أنّه خطوة عمليّة فى طريق الحكمة والواقعيّة والرشد ، فالتاريخ يلاحظ ويدوّن ، ومصائر الأمم ليس تعلما من خلال الوظيفة ، ولا ارتجالاً دون تحسيب العواقب ، وفى جميع الحالات الله هو المطّلع على الأفئدة ، « الذى عرض الأمانة على الأرض والسموات والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولا » ..

صلاح أحمد إبراهيم :

اهم الشروط لإعطاء جدوى لمصالحة وطنيّة كبرى:

استطرادا إذن لما طرحته فى مقابلتى معك أيها الأخ الكريم بحضور نائبك الأخ الموقّر « الزبير » ولكيلا أطيل بالتكرار ، أرجو تبيان الآتى :

(أ) السلام الزئبقى المستحيل :

(١) تنطلق الخرطوم — أيّا كانت الحكومة التى فيها — من منطلق خاطىء حيال جون قرنق ولكأنها تصرّفات « غردون » حيال « المهدى » فى حالتى دعوته المهدى للسلم أو قتاله معه (وشتان بين ثائر حقيقى وبطل قومى من جهة ، وبين ثائر مزيّف من جهة أخرى هو مجرّد بيدق فى يد قوى اجنبيّة تكيد لوطننا وتعمل على تغيير ملامحه لضمان مصالحها فيه على المدى البعيد) . هذا المنطلق الخاطىء هو انها — حكومة الخرطوم ، وسواء جاءت عن طريق الصوت الانتخابى أو البندقيّة — تمثّل الشرعيّة بينما يمثّل الطرف الآخر « الخروج على الشرعيّة » ، يمثّل « التمرّد » . هكذا تبدأ مخاطبتها له « من فوق » ، تارة بدعوته للتفاوض معها « دون شروط مسبقة » ، وتارة بدعوته « لإلقاء السلاح » — دون أن تلقيه هى إذ تعتبر نفسها « الشرعيّة » مجسّدة ، وتارة ثالثة بوعده « بالعفو العام عنه » . وبينما هى فى تعاليها وتوهمها هذا ، يظل هو يهزمها يوما بعد يوم ويكتسب ارضا جديدة ويفتح جبهة جديدة . أمر مخيف بحق . ولكنّه حقيقى .

(٢) أمّا ردّه على ما تسمّيه حكومات الخرطوم المتعاقبة « مبادرات السلام » و « مساعى السلام » فهو التظاهر بالقبول مع تذييل قبوله بشروط تعجيزيّة مشبّعة باحتقار واضح أو مغلّف . ثم يذكّر داعية السلام بأن شرعيّته هو نفسه مشكوك فيها ، فهى إمّا جزئيّة ، أو قائمة على أساس خاطىء ، أو لا تزيد على ما لحركته المتمرّدة من شرعيّة ، سوى أن حركته كانت أسبق للتمرّد بالإضافة إلى كونها اوسع تأييداً وربّما احتراما ، بحيث تمتد إلى الخرطوم نفسها سواء على شكل شخصيّات مؤيّدة وتنظيمات حليفة ، أو على شكل طابور خامس من العيون والايادى الجاهزة للعمل فى أية لحظة . أمر مخيف بحق . ولكنّه حقيقى .

(٣) وحيث أن ميزان القوى بينه وبين حكومة الخرطوم ، هو الذى يحكم حاجة جون قرنق إلى السلام ، أو إلى استئناف الحرب ، أو إلى استبقاء حالة « لا حرب ولا سلم » ، الواضح أن حكومات الخرطوم (كما هى كل حكومة تواجه حرب عصابات من جهة ، وتذمّر شعبها بسبب معاناته اليوميّة المتفاقمة وعجزها عن تلبية مطالبه بحجّة تكاليف الحرب الباهظة) هى التى فى مأزق — لا هو . هى التى فى لهفة للسلام — لا هو . هى التى تتكبّد قوّاتها الهزائم والعار — لا هو . هى التى أخذ ممّولوها ومصادر دعمها الاقتصادى والعسكرى يملّونها ويتناقصون وينقصون من دعمهم — على عكس ما هو حادث له . وهى التى بدأت صورتها فى الخارج تهتز بشدة دبلوماسيا وإعلاميًا بعكس صورته التى أخذت تبدو على أفضل حال ومعسكره يعكس معسكر التماسك والازدياد واحتمالات النصر وإمساك المبادرة ، لا معسكرها المنقسم الإرادة بين سلم وحرب ، المشتت الأهواء بين حكومة ومعارضة ، المزنوق بين مطالب متصاعدة لا تلبّى وبين إمكانيّات هابطة ومتردّية باضطراد . أمر مخيف بحق . ولكنّه حقيقى .

(٤) سمة حكومات الخرطوم دائمًا هى حالة التخبّط المستمر والاضطراب والدفاع المستيئس عن النفس والرثاثة . وهى التى عليها أن تبرهن لمن تريد منه عونا أو قرضا فى الغرب براعتها ومرونتها وتنازلاتها — لا جون قرنق . وهى التى عليها أن تتفهّم بَعدُ ، طريقة تفكيره وعمله وكيفيّة التعامل معه ووضع خطّة بإزائه — لا هو . وهى التى تشن حربها العسكرية والإعلاميّة والسياسية والدبلوماسية والاقتصادية بأدوات صدئة وخربة ، وبخزانة خاوية ومَدينة ، وبحلفاء يزدادون ضجرا منها يوما بعد يوم ، ويمدّون جسورهم له ، ينصحونها بالإسراع والاجتهاد فى إيجاد تسوية بأى ثمن — لا هو . وهى التى تعمل بعنصر بشرى ثقته فى نفسه وفى قياداته وفى قدرته على شن الحرب

رحــيل عــصــفــور أم درمــان

وفى إيمانه بحاضر السودان ومستقبله فى تناقص يوماً بعد يوم . أمر مخيف بحق . ولكنّه حقيقى .

(٥) قرنق يعرف أعداءه تماماً .

يعرف أسرارهم جميعها ويعرف نقاط ضعفهم . لا يعترف بشرعيةٍ لهم سواء جاءوا عن طريق الانتخابات أو الانقلابات . ولكنهم لا يعرفون عنه كثير شىء . جواسيسه وأعوانه منهم وفيهم وفى كل مكان ومرفق فى الدولة وهم لا جواسيس لهم عنده، على الأقل بالصورة الفعّالة . هو يعرف طريقة تفكيرهم — أو عدم تفكيرهم — ونواياهم ، وهم لا يعرفون عنه شيئا فى الصميم . حكّام الخرطوم يتغيّرون ويبدأ كل واحد منهم من الصفر، ويقوم بنصيبه فى تصفية ضباط الجيش المدرّبين الذين عليهم مواجهة الموقف ، وذلك لضمان أمنه واستمراره فى الحكم، وليس فى أغلب الأحيان للمصلحة الوطنيّة . ضباط جيشنا الحقيقى أرباب معاشات ومرتزقة فى الخليج وتجّار بالعمولة ومقاولون ، فانظر كم أنفق شعبنا على تأهيلهم سدى ، وهل يكتب نصر لبلد هذا شأنها ؟

وجون قرنق يملك مستشارين عالميين وباحثين ومخططين ومفكرين ، وقادة الخرطوم — أيّا كانوا — يرتجلون المعرفة والقرار ، « رزق اليوم باليوم » ، لا يعتمدون على دراسات لها عمقها وإحاطتها ، أو مشورة لها جدواها ونفاذها ، بل وهم لحيانا « لحم رأس » فكيف بإمكانهم كسب حرب بهذه الصورة المزرية ؟ إن أفضل ما تتوصّل إليه حكومة فى الخرطوم من الحلول ، هو « الحفاظ على الوضع القائم كما هو » . ولكنّه ليس بحلٍ قط ، فبه تستمر الحرب على صورة استنزاف فى الموارد وفى المعنويّات ، بما يفتح أبواب التذمّر المدنى فى جبهة جيشها الخلفيّة . أمّا جون قرنق فلا استنزاف لديه ولا تذمّر مدنى . فلماذا عجلته لإيجاد تسوية لا يجد منها إلا نصف ما يريد . الثمرة بدأت فى

النضوج فى نظره فلماذا لا ينتظرها تقع على طرفه كلها بدل أن يتكرّم عليه متكرّمٌ بقضمة ؟ حالة « لا حرب ولا سلم » تخدمه تماماً . فهى تجعل حكومة الخرطوم فى مواجهة مع شعبها فى حرب مطلبيّة لا قدرة لها عليه ، موجهةً خلال ذلك أجهزة أمنها بذلك ضدّه سواء جاءت بانتخابات أو بانقلاب ، وذلك فى صراع بين الدولة والنقابات ، بين الحكومة وشتى قطاعات العاملين والمتعاملين ، صراع هو رصيد مجّانى لجون قرنق ، يوهن عدوّه ويوهن العدو به نفسه ويوجّه بندقيّة الدولة ودبّابة الدولة إلى الشعب الذى تدّعى حكومته أنها تمثله — هى لا جون قرنق . أمر مخيف بحق . ولكنّه حقيقى .

(٦) السلام ليس فى صالح حركة قرنق إلا بمقدار ما هو مطية لإحراج الخرطوم ولكسب الوقت لإضعافها . وما يهم قرنق هو ما يدفع به للأمام — لا السلام بحدّ ذاته ، ولا ما فيه مصلحة حكّام الخرطوم ، ولا ما فيه مصلحة الشعب بعد أن ضحّى سلفاً بشعب الجنوب فى قسوة متناهية — شعبه هو . ما يريده هو السلطة الكاملة فى الخرطوم ، دون شراكة أو اقتسام ، السلطة المطلقة ، لا أقل . لن يكون أوّل حاكم جنوبى للسودان كلّه (تصريح قديم للهيرالد تربيون) . لقد بدأت الرياح تجرى لمصلحته تماما وبدأ التخاذل يدبّ فى أوصال حكّام الخرطوم حيث لا بديل أمامهم غير مصالحته ، هم يعرفون ذلك وهو يعرف ذلك وهو الذى يختار ولا مصلحة له فى اختيار ما ينقذهم . وكما قال المتنبّى : « كلُ حلمٍ أتى بغير اقتدار ، حجّةٌ لاجىءٌ إليها اللئام » . والحلم هنا هو الدعوة لسلام دون القدرة على الصمود فى الحرب

والصبر عليها . قرنق يعلم ذلك ويستخدمه بمهارة . وهو بانتظار تسليمه السلطة فى الوقت المناسب بالحرب أو بالحيلة . هذا ما لا يحتاج إلى برلمان أو مؤتمر حوار ، لاستنتاجه وكل شىء يقرّب إليه . إنها الكتابة التى تبدو على الجدران واضحة لمن له معرفة بالتاريخ أو المنطق . وإذا لم يتضح ذلك لقادة الشمال حتى الآن فسوف يتضح لهم غداً . لقد تحوّل مدفع الدبّابة من اتجاهه إلى قلب الخرطوم ، وصار الضابط المقاتل حارساً لمداخل الخرطوم وقاضيا وسياسياً ومحاربا للحزبيّة وللفساد وحاكما لإقليم ولم يعد فى مواجهته على ساحة الوغى . أمر

صلاح أحمد إبراهيم :

مخيف بحق ، ولكنّه حقيقى .

(٧) واهم إذن من يعتقد أن جون قرنق الذى رفض احترام برلمان أتى بانتخابات شهد على سلامتها وديمقراطيّتها الإعلام العالمى وممثلو الدول الأجنبيّة ، انتخابات جاءت عقب انتفاضة شعبيّة عارمة لاسترجاع الديمقراطيّة ، سيحترم مؤتمر حوار اختارته حسب تقديرها حكومة جديدة فى الخرطوم ، استلمت السلطة بالبندقيّة وتحافظ عليها حتى الآن بالبندقيّة . حكومة وضعت قادة الأحزاب الممثلة فى ذلك البرلمان ، وقادة النقابات الذين أتوا عن طريق انتخابات حرّة ، فى السجن بدون محاكمات حتى الآن . لا لشىء إلّا لأنهم كذلك : سياسيّون ونقابيّون . ولماذا يحترمه ويحترم توصيّاته جون قرنق — مع احترامى — وقد رفض حتى إرسال مراقبين عنه إليه ؟ من حق كل جهة أن تنسب لنفسها الشرعيّة وتأييد الشعب والتفافه ، ولكنّه يبقى تصوّراً ذاتيّاً فى نظر غيرها فى الداخل والخارج ، ما لم يتم إخضاع ذلك التصوّر الذاتى للمقاييس المتعارف عليها أو المرتضاة .

(٨) وللغرب — ولا يمكن البتّة التغاضى عنه — مقاييس محدّدة للشرعيّة ولقبول الشعبى شئنا أم أبينا . والغرب — إذا أخذنا فرنسا مثالاً عليه ، وكما توصّلت إليه من تحرياتى لدى مسئولين — يرى بكل صراحة أن ثورة الإنقاذ لا تجد التأييد من أقسام مهمّة فى الشعب والجيش ، وتلاحظ أن الذين قاموا بها لا يزالون يتولّون حراستها حيث لا تملك أن تضمن ولاء غيرهم ، وترى أنها تمثّل الاتجاه الإسلامى وحسب ، بل إن سبعة من أعضاء قيادتها إسلاميّون متشدّدون فلابد من مواجهة شديدة فى النهاية ، **وإن الغرب لن يمد لها يده بعون محسوس** ، وإن عون البلاد العربيّة كالسعودية وغيرها مجرّد مُسكّنات لمريض تريحه من وقت لآخر ولكنها لن تشفيه ، وإن الذى سبق وتحمّس لها لا يريد أن يتورّط معها بأكثر ممّا فعل ، وإن العناصر التى أحسّت بأنها خدعت فى القوّات المسلحة لابدّ لها من أن تنتهز أوّل فرصة للحركة ، **واخيرا ان عمرها لن يتعدّى نهاية هذه السنة** فى تقدير بعضهم فى الغرب نقلاً عن استنتاجات سفاراتهم .

وهو رأى لا يخص فرنسا وحدها ، بل يعكسه الإعلام الغربى المؤثّر ، والإعلام العربى وحتى الإعلام المصرى الرسمى الذى أخذ فى التراجع والخفوت . ولابدّ أن سفارات السودان فى الخارج تعكس هذه الصورة القاتمة ، وما يكتب عنكم هو فى الواقع حقيقة مقداركم لديهم . فلابدّ إذن من عمل سريع ، **عمل لتغيير الأوضاع جذريّاً** ، عمل يبعد المنافقين وأهل اللسان الحلو وتصوير الواقع فى أحسن صوره وإخفاء الحقيقة المزعجة ، حتى يمكن تفادى التنبؤات القاتمة وبالإمكان ذلك . وهذا هو هدف هذا التقرير ، حيث لابد من المبادرة المذكورة فيه لإحداث الاختراق المطلوب دون حاجة لتناحر وتنافر وما هو أسوأ .

(٩) فالسلام سيبقى زئبقيّا مستحيلاً طالما كانت المساعى الجادة نحوه من جانب واحد وواحد فقط . ونتيجة اضطرار وضغوط لا نتيجة حكمةٍ وحلم وتكرّم ، ثم كانت بلا قوّة وقدرة تفرض تلك الإرادة المخلصة لإحداث التصالح وإقامة السلام . من هذه الحقيقة ينبغى الانطلاق . وما يعزّز هذا المنطلق موقف الجبهة الشعبيّة لتحرير السودان — « تحرير السودان » لن لا يتذكّر — كما جاء فى منشوراتها . فما هو موقفها هذا ؟

(ب) هدف الجبهة الشعبيّة ومنظورها لجهود السلام والتسوية :

(١) « تحرير » السودان بأكمله . ممّن ؟

من « عنصر » اقايّة يحكم السودان بغير وجه حق لا عدديّاً ولا تاريخيّاً . وبهذا فهى لا تريد فتح ملف السودان من عبد الله جماع وعمارة دنقس بل منذ ما قبل « بعنخى » اعتماداً على التزوير التاريخى والعددى . فالشعب الذى كان يحكم أثيوبيا القديمة ، دولة كوش وما آلت إليه ، هو شعب النوبة الذى ارتضى التآخى والتناسل والتعايش مع العرب الذين فعلوا ذات الشىء مع أهل الشرق والغرب فى السودان وصاروا جمعا أغلبيّة فى داخل السودان اليوم ، هذا إذا

رحيل عصفور أم درمان

تغاضينا عن دعوى جماعة قوميّة من اهل الجنوب بانتساب إلى قبائل الشمال . ومهما يكن الأمر ، فهذا بعض مقصود الجبهة الشعبيّة بمصطلحها الجوهرى « تحرير السودان » . فهو تحرير « قومى » أو قل « عنصرى » .

والتحرير الثانى تحرير « طبقى » ، او هكذا تزعم أقوالها لا أفعالها ، وتعنى به كسر التحالف « النيوكولونيالى » بين طبقة متميّزة فى الخرطوم والغرب . بكلماتها « إنهاء التحالف غير المقدّس الذى دام فى شكل الهيمنة النيوكولونيالية لعلاقات التبعية الاقتصادية التى أتى بها الحكم الاستعمارى » — وثيقتها « شكل جديد للسودان » من وثائق ندوة « بيرقن » وبالتالى تحريره من جيش السودان « الرجعى » كما وصفته وتصفه .

(٢) ما هو رأى جون قرنق وأتباعه من جنوبيين وشماليين فى الجيش الذى تصدّى ضبّاط منه لاستلام مقاليد السلطة مزمعين القيام بجهود سلام وتسوية معه ويعتبرون ذلك التزامهم الأوّل حيث فشلت الحكومة المدنيّة فى ذلك ، حكومة ائتلاف الأحزاب ؟

تقول الجبهة الشعبيّة :

« إن هيئة الضباط عموما ، والقوّاد العسكريين بخاصّة ، يكادون يكونون جميعا مُستمَدّين من طغمة الأغلبيّة الحاكمة الميسورة صاحبة الامتيازات وقطاعات المجتمع المتصلة بهم . إن مصالح وطموحات الشرائح العليا فى المؤسّسة العسكرية متطابقة مع مصالح الطغمة الحاكمة ومتعارضة تماما مع جمهرة أفراد الرتب الدنيا فى الجيش » وترى أن العسكريين « تدخّلوا ولا يزالون مستمرّين فى التدخّل فى السياسة . شهيّتهم للسياسة لم تغب فى الحقيقة عن بال الطغمة الحاكمة التى استمرّت منذ اليوم الأوّل تتحرك لتأمين مساندة الجيش بتحويله إلى مؤسّسة نخبويّة مصالحها لا تنفصل عن مصير السادة » — نفس الوثيقة المشار إليها .

وهكذا لجون قرنق تعريف واضح لضبّاط جيشنا وليس لضباط جيشنا تعريف واضح له . لهذا يعرف ما سيفعله بهم ، ولا يعرفون هم ماذا يفعلون به .

(٣) إذن ، لا السلطة الجديدة التى جاء بها تحرُّك جزءٍ من هذه المؤسسة العسكرية التى تحتقرها — كما اوضحنا — وتعاديها وتنوى إنهاءها حركة جون قرنق ، ولا مؤتمر حوار السلام الذى تنظمّه الآن هذه السلطة الجديدة التى تنظر إليها حركة جون قرنق نفسها نظرتها إلى المؤسّسة التى انبثقت منها هذه السلطة الجديدة ، بإمكان أى منهما تحقيق ما عجزت عن تحقيقه الحكومات السابقة ، لأنّه يحتقر هذه السلطة الجديدة ولا يعترف لها بشرعيّة ، ويحتقر تركيبتها ويحتقر المصدر الذى انحدرت منه — طبقيًا كان أم عنصريًا .

(٤) تنهى الحركة الشعبية موقفها الاستراتيجى الراسخ والتزامها الأيدلوجى والعنصرى بقرار رهيب إذا لم تضعه كل حكومة فى الخرطوم نصب عينيها فإنها تتحرّك خبط عشواء ، الا وهو : **« هذه الحالة لا يمكن استمرارها ويجب إنهاؤها »** .

فالأمر ليس اقتسام سلطة بين شمال وجنوب ، أو بين سلطة دولة فى الشمال وعصابات تمرّد فى الجنوب أو على الحدود ، وليس توزيع ثروات واختصاصات ، وليس قضيّة « شرعيّة » و « عصيان » ، ولا هو مسألة سلام وطنى دائم أو تسوية سياسية قوميّة كبرى بل هو ببساطة فى نظر الجبهة الشعبيّة « ثورة » شاملة وحقيقيّة تقلب عاليها سافلها . ولا يعرف جدّية هذا الموقف وخطورته إلّا من يقارنه فى جوانب شكلية وليس من حيث المضمون الثورى ، فالقياس إذن مع الفارق النوعى الكبير ، بالسلام الذى ابرمت اتفاقيّة بشأنه فى باريس خلال مستهل السبعينيات بين كيسنجر والمفاوض الفيتنامى « لى دوك ثو » . رفض هذا نصفه من جائزة نوبل للسلام لأنّه اعتبر تلك الاتفاقيّة اتفاقا مرحليًا وحسب . فالسلام لا يحل فى نظره إلا بسقوط « سايجون » . وبالفعل سقطت . هكذا السلام لا يحل فى نظر جون قرنق إلا بسقوط الخرطوم ، الأمر الذى يستبعده

صلاح أحمد إبراهيم :

الجميع على أنّه مستحيل ، وما دروا أن مستحيل اليوم قد يكون ممكن الغد . المسألة فى نظر جون قرنق مسألة وقت . من الذى يصيح من العضّة أوّلاً .

(٥) للوصول لهذا الهدف الاستراتيجى ، تلجأ الجبهة الشعبيّة إلى تظاهر بقبول الدعوة للسلام ، إلى قبول تكتيكى لمساعى السلام بغرض التمويه ولاكتساب سمعة بالمرونة ولإشاعة الفتنة والفرقة فى صفوف العدو فى الخرطوم ، ولجعله يتخلّى عن يقظته واستعداده ولإشاعة الربكة فى الجبهة الخلفيّة ، وللتشويش على المقاتل فى الجبهة الأماميّة ، وطعنه فى صميم تصميمه وروحه المعنويّة وثقته فى قيادته ، وتشكيكه فى جدوى القتال وجدوى الصمود وجدوى الاستبسال والشهادة والمسألة لا تتعدّى مسألة وقت وهى مجرّد مشاجرة بين الإخوة على التركة لا أكثر ، يا للحماقة .

والآن تكتسب حركة قرنق ، بتظاهرها بالسعى للسلام وقبول المبادرات الخاصّة به هادفة لتفتيت عدوّها بالتقسيط ، تكتسب فى نظر العالم الخارجي ونظر قسم له اعتباره من شعبنا صفة كونها **المدافعة عن الديمقراطيّة وعن حرّيات الشعب حتى فى الشمال ، وعن حقوق الإنسان وعن العلمانيّة فى وجه الهوس الدينى الإسلامى وعن الحكم المدنى بل وحكم القانون .**

وهذا ما يملى على حكومات الغرب — وهى بدون ذلك لا تحتاج إلى حفز — بأن تفكّر كثيراً فى التعامل مع الحكم القائم فى الخرطوم الآن ، فقد صارت الليبراليّة هى كلمة السرّ للمرور إلى الصداقة والعون والتفاهم معها مظهريّا ، ناهيك مع التعاطف الأصلى سرّا وعلانية . إن موقف الغرب من البلاد الاشتراكيّة جدير بالتأمّل فى هذا الصدد .

(٦) هذا ، ولدى الحركة الشعبيّة مخطّط جاهز ، ومعلن عنه ، لكيفيّة الإطاحة بأية حكومة فى الخرطوم . جاهز ومعلن عنه لكيفيّة إسقاط السلطة فى الخرطوم وفى النهاية الخرطوم . إسقاط السلطة المنتخبة ديمقراطيّا ، وأكثر من ذلك السلطة المتوصّل إليها عسكريا الآن . هذا المخطط توجزه العبارة الآتية مستمدّة من نفس المصدر المذكور أعلاه :

« أظهرت تطوّرات السنوات الخمس ونصف السنة الماضية ، بأن حكومة الخرطوم أكثر ما تكون عليه **هشاشة وانكشافا** ، عندما تواجه **معارضة مترادفة** على الجبهتين : السياسية والعسكرية . ومن ثمّ ، فإن الجمع بطريقة واعية بين العمل السياسى الجماهيرى والصراع المسلح ، لا غنى عنه لانتصار الثورة فى السودان » .

أى انتصار الجبهة الشعبية ، وفى السودان قاطبةً لا جنوبه فحسب . ويستطردون : « فى هذا الصدد ، فإن تكوين تحالف وطنى ديمقراطى عريض القاعدة كإطار للمزج بين الصراع المسلح والعمل السياسى الجماهيرى يظهر كقضيّة جديرة بالاعتبار » .

وهكذا ... **لمن تُدَق الأجراس ؟**

هذا هو طريق السلام الدائم فى نظرهم وبكلماتهم ، وكما يعكسه الواقع على ساحة العمل اليومى ، وليس مبادرات السلام الخرطوميّة التى تتوهمها خبط عشواء حكومات الخرطوم المتعاقبة وإن أعدى أعداء الإنسان هو... التوهّم ، واستبدال الحقيقة الموضوعيّة بالأمانى الذاتيّة وتوخّى أسهل الطرق .

فمن يظن أنّه محقق سلاما مع الجبهة الشعبية خارج نطاق تصوّراتها الأيدولوجيّة ومخططاتها وبالرغم من رجحان الميزان العسكرى والدبلوماسى والسياسى والمعنوى لغير صالحه ، رجحانا لا جدال فيه ، دون تقديم مسبّبات معقولة لظنّه هذا ، واهمٌ فى نفسه موهمٌ لغيره .

(٧) هذا التحالف الذى تصوّرته الجبهة بوضوح تام بدأ سلفا فى التشكل . وقرنق عن طريق تصريحاته وإذاعاته دعا إليه سلفا ويستعد لكى يكون قائده . لقد اكتسب حلفاء جدداً بالمجّان . وهو يستعد ليكون قائد الانتفاضة المقبلة والمُخَطِط لها فى أدبيات حركته ، والتى أعلن أنّه سيدعو شعب السودان إليها ، والتى يتوهّم أنّه سيدخل هذه المرّة بها . هذا بينما ترى السلطة الجديدة أنها ستحل قضيّة الحرب الأهليّة وتحقّق السلام عن طريق المؤتمر الذى دعت إليه فى

رحيل عصفور أم درمان

الخرطوم وقاطعه جون قرنق فمن أين التفاؤل ؟

إذن ، يحاول جون قرنق الالتفاف من حول حكومة الخرطوم الجديدة ليصل إلى قوى سياسية واجتماعيّة لها ما يدعوها للتذمّر ، لصياغة تحالف معها ، وذلك بدعوته إلى إطلاق السجناء والمعتقلين من سياسيين ونقابيين ، وبتساؤله عن مدى شرعيّة السلطة الجديدة ، وعن الفرق بين خروج قادة السلطة الجديدة على الشرعيّة الانتخابيّة السابقة لها ، وخروجه هو بالاقدميّة ، وكذلك بنداءاته التى عكستها وسائل الإعلام العربى والغربى بما اظهره وكأنّه المدافع عن حقوق الإنسان السودانى ، الحامى للديمقراطيّة بما يرشحه موضوعيا حليفا للمعارضة الصامتة حتى الآن فى الشمال بلا قائد . وعمّا قليل تنطبق الكمّاشة التى تصوّرتها حركته : تصعيد للحرب فى الجنوب وفى خاصرتى السودان الأوسط شرقا وغربا من جهة ، وتصعيد العمل المعارض فى الشمال فى شتى صوره الممكنة ابتداء بعدم التعاون الصامت ، والتذمّر ، وتخفيض الإنتاجيّة وربّما التخريب ، وفى النهاية الانتفاضة العارمة مهما كانت شراسة الإجراءات القمعية التى لابدّ أن تتحوّل إلى مواجهة دمويّة كما اوما إلى ذلك الاخ « ابدام » عند لقائه بالسودانيين فى المملكة المغربيّة .

كل ذلك يصبّ فى احتياطى جون قرنق ويقرّبه من هدفه البعيد .

(٨) وممّا يساعده ايضا ما قرّ فى الأذهان بأن السلطة الجديدة تمثّل الاتجاه الإسلامى (رغم صدور نفى بذلك ، ولكن طبيعة التعيينات التى تمّت والمصطلح المستخدم والشائعات الدائرة إلى آخره تنفى عمليًا هذا النفى الصادر) وأنها عازمة على تطبيق الشريعة الإسلامية ، فلابدّ إذن من إعلام حثيث ، ويؤسفنى أن الإعلام داخليًا وخارجيًا لا وجود له ولا قيمة ولا جدوى . إنّه إعلام غائب او غائم او غبى رغم أن جون قرنق بالمقابل يعمل بإعلام له حضوره ووضوحه وحصافته فهو إعلام واصل .

المعروف فى الإسلام أن المريض ترفع عنه التكاليف الدينيّة حتى يتعافى ، والسودان مريض فمن طالبه بالتكاليف الشرعيّة (أى تنفيذ حكم الإسلام حاليا رغم التمزق الدائر حول ذلك حتى بين المسلمين أنفسهم) فكمن يطالب مشفٍ على الهلاك بالصوم أو الصلاة . والدين الإسلامى دين عقل ومنطق تبيح فيه الضرورات المحظورات .

إن موقف النبى الكريم (ص) فى الحديبية جدير بالاقتداء والاستلهام . وموقف خلفائه من بعده . ولا يطالب بالشريعة فى مثل ظروف السودان العصيبة إلا ناوى ضرر بالسودان وبالإسلام ، ومتعجّل أحمق يسعى لكى ينفض المسلمون عن إسلامهم وغير المسلمين إلى غيره ، على حين بالإمكان إذا أرجىء الأمر إلى ما بعد تحقيق المصالحة والوحدة الوطنيّة وترك الأمر لخيار الشعب الديمقراطى فيما بعد ، وللمجادلة بالتى هى أحسن ، فبالإمكان أن يتم الله نوره . إن الصليبيّة العالميّة والغرب الطامع الحاقد (الذى يؤسفنى اننا بحاجة إليه ولو مؤقتا فليس من الحكمة استعداؤه) مع إعلام سودانى هزيل لا يشرح ما المراد ، وإعلام إسلامى لا يزيل التوجسات القديمة ولا يُجْلى حقيقة الإسلام ، وتجربة إسلاميّة مشوّهة بل هى كريكاتور ومسخرة بالإسلام تمثلها قوانين سبتمبر بتطبيقاتها المنافية للعدالة السماويّة والوضعيّة ، كل ذلك يجعل من الضرورى تأخير الأمر إلى ما بعد تنقية الأجواء . إن إرجاء البحث فى موضوع علمانيّة التشريع السودانى أو إسلاميّته يفيد الإسلام والشرع الإسلامى ولا يضيره فى شىء مثلما لم يضر الإسلام من قبل عدم فرض الشريعة الإسلاميّة طوال عهود . من هنا يجب تقديم الأهم على المهم ، والتوسّل إلى شرع الإسلام ــ كما فى الحديبية ــ بما يظهر وكأنّه نقيض ذاك والعبرة بالنتائج . أقول هذا من ضمير إسلامى يحرص كل الحرص على مرضاة الله ، ولا متاجرة أو مزايدة أو مغامرة بشرع الله لأغراض دنيويّة أو بمبرّرات تسلك بالإسلام مسالك ليست فى صالحه .

صلاح أحمد إبراهيم :

(ج) مؤتمر الحوار حول السلام كطريق للسلام :

(١) إذا كان هذا المؤتمر هو أملنا فى تحقيق السلام ، ثمة ملاحظات رغم ترحيب به كمنبر لتهوية القضيّة فكريًا فى السودان وإن رأى البعض ضرورة توسيع قاعدته التمثيليّة . ولكن آخرين يرونه مجرّد هيئة استشاريّة لسلطة تستند فى شرعيّتها على نفسها وبندقيّتها ــ مع الاعتذار عن صراحتى ، أليس الأمر فى قرارته كذلك ؟ فصلاحيّته فى اتخاذ قرار باسم شعب السودان صلاحيّات يمكن أن تخضع للتساؤل بالتالى ، والمشاركون فيه يشاركون بصفتهم الشخصيّة وعن طريق إفادات شخصيّة ، وإذا كانت السلطة قد التزمت بالعمل بتوصياته فتبرّعا منها حيث لا صفة رسميّة له .

(٢) رفض جون قرنق هذا المؤتمر ولم يتنازل حتى بإرسال مراقبين عنه ، فمع مَنْ يريد هذا المؤتمر أن يتحاور ؟ بل لقد طالب قرنق كشرط أساسى للدخول فى حوار ، إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وقادة النقابات ، وتوسيع الحكومة . إذن ستجد السلطة القائمة فى الخرطوم نفسها أمام هذا الجدار الذى لا يمكن لها أن تنفذ إلى ما وراءه وهو السلام ، إلا إذا فتحت فيه منفذاً هو الديمقراطيّة والانفتاح أو ما هو أشبه بذلك . عليها إذن قبل أن تفعل ذلك خضوعا لإملاءات قرنق أن تفعله مبادرة منها .

(٣) وحتى لو قبل جون قرنق توصيات مؤتمر هذا موقفه منه ، فلا يمكن تنفيذ توصيات مؤتمر الحوار من اجل السلام إلا فى مناخ ديمقراطى . ولا يمكن لقرنق ان يجلس فى مائدة مفاوضات موضوعها الأوحد تحقيق اكبر قدر من الديمقراطية فى السودان مع حكومة عسكرية اصلاً ، وصلت للحكم بانقلاب عسكرى ، يحكمها ضباط رأىُ حركته فيهم واضح وغير حميد . لهذا ، على السلطة ان تحضّر للديمقراطيّة من الآن فظروف المصالحة المحتملة فى نظرها الآن تختلف عن ظروف اتفاقيّة اديس ابابا التى وقعها النميرى مع جوزيف لاقو . فلا جون قرنق سيرضى بديلاً عن الديمقراطيّة فى الخرطوم ، ولا هى باستطاعتها ان تفتى فى مصير الوطن برمتّه دون تحكيم الشعب الذى تحبسه فى بيوته فى العاشرة مساء كل يوم ، ثم تتوقّع تحبيذاً من احد . وتحكيم الشعب بدون حرّيات حقيقيّة (حتى ولو كان ذلك فى شكلِ استفتاء) لا يمكن اعتباره هو حكم الشعب . ولا احسب ان جزءاً كبيراً من الشعب سيقبل الاشتراك فيه على هذا النحو . فبدون حوار شعبى ديمقراطى مفتوح فى اهم قضيّة مصيريّة تواجه الشعب لا يمكن اعتبارها محليا وعالميا إلّا مسخرة .

(٤) ومنطقيّا ، اقل مستويات المنطق ، الذى يسعى للتفاهم والحوار مع متمرّد حامل بندقيّة تلطّخت يداه بدماء شهداء الواجب وبدماء العزّل والأبرياء ، والذى يسعى للتفاهم والحوار والاتفاق (مع عفو كامل) مع عدو الشعب والوطن المسئول عن دمار السودان ومعاناة شعبه والمتحالف مع أعداء السودان وشعبه ، المتسلح منهم لا يمكن أن يستنكف عن حوار مع حامل القلم فى الخرطوم : السياسيين وقادة النقابات والمخالفين وأهل الفكر من المخالفين . لا يمكن أن يكون الضرر الذى ألحقه هؤلاء بالوطن ــ إن كان ثمة ضرر ــ أكبر ممّا فعله المدعوون الآن للحوار والتفاهم والاتفاق . وكذلك لا يمكن أن يكون « الفساد » الذى صار ساحة الحرب التى تشغل وسائل الإعلام اليوم هو الجرم الأكبر فى السودان ، أكبر حتى من القتل ورفع السلاح الحديث وإسقاط الطائرات المدنيّة وتجويع الأطفال واغتصاب النساء ممّا هناك توثيق كامل له . إذن ، لابدّ من وضع الأمور فى نصابها الصحيح .

(٥) ومن ثمّ ، فإن طريق المصالحة الوطنيّة الكبرى يمر بلا جدال أو شكٍ عبر مصالحة صغرى تتم فى الشمال . إن الحب أو الكراهية ، والبراءة أو الذنب ، والخلاف أو الاتفاق ، والاحترام أو الاحتقار ، لا دخل لها فى إنجاز هذه المصالحة التى هى بنت المنطق والضرورة ، إلا بمقدار مالها فى المصالحة المزمعة مع المتمرّدين حملة السلاح الذين كرّس مؤتمر الحوار من

أجل السلام لإيجاد قاعدة للتفاهم معهم والتوصّل إلى حل . من لم يعترف بهذه الحقيقة البسيطة سائر فى طريق التحالف مع العنف ضدّ شعبه ، وفى طريق تفضيل الحلول القمعيّة على الوحدة الوطنيّة ، غير مستوعب لدرس انتفاضتى أكتوبر وأبريل ، وغير مدرك للتحوّلات الجارية الآن فى العالم وبخاصّة فى البلدان الشيوعيّة .

(٦) فى النهاية ، سيضع مؤتمر الحوار من أجل السلام تصوّرات للسلام فى الجنوب ولكنّه يكون قد أهمل وضع تصوّرات للسلام فى الشمال نفسه (على الأقل ، الدكتور فرانسيس دينق أوعز بشىء كهذا فى مداخلاته) . لقد انتهزت فرصة وجودى بالعاصمة لتحسّس آراء المواطنين من مختلف الاتجاهات ولقد وجدت تمسّكا شديدا بالديمقراطيّة (أى الحقوق النابعة منها) رغم امتهان الأحزاب السياسية لها ، ولكن الديمقراطيّة شىء والأحزاب شىء آخر . الديمقراطيّة اسما على غير مسمّى شىء ، والديمقراطيّة ممارسة حقيقيّة وحقوقا تعاش وتمارس شىء آخر . قد يكسب مؤتمر الحوار السلطة الجديدة وقتا فى حسبانهم ولكنّه لن يحل مشكلاتها الكثيرة المتفاقمة فى الشمال ولن يخفف عناء الشعب المتزايد والعناء يدفع إلى اليأس وإلى المغامرات النابعة من اليأس .

(د) نزع المبادرة من يد قرنق :

(١) جون قرنق له علاقات دوليّة بل وأحيانا عربيّة ، وسمعة دوليّة إن لم تكن أحيانا عربيّة ، أفضل بصراحة مما لحكومة السودان بالأمس أو اليوم . وإذا كان وجود منصور خالد (وزير خارجيّة السودان الأسبق وهو شمالى ويدّعى السلام والله أعلم) وجوده بجانبه تثبيتا للشبهة فى نظر شعبه ، فإن ذلك بالمقابل رأس مال للمتمرّدين .

وجون قرنق على عكس ما يتظاهر به من ثوريّة وتقدّميّة واشتراكيّة (تماما كما تظاهر قبله بذلك من أمثال « جوناس سافيمبى » فى انقولا ، ثم تكشّفوا عن مجرّد جواسيس وعملاء ودسائس بعد أن بان المكشوف وسقطت الأقنعة) عدوّ مبين لشعب السودان ، عدوّ ذو نوايا انتقاميّة عنصريّة ، ومستبدّ متسلط من الطراز الأوّل لا يتعفّف عن شىء ، ومشوّه للحقائق ، ومنكّل بالأبرياء ، تدعمه جهات شتى جميعها لا يضمر الخير للسودان ولا لشعبه ولا مناص من استنهاض الشعب بأسره لدحره دحرا يليق بالخطر الذى يمثله مهما كلّف ذلك . والمواجهة قادمة قادمة على أية حال ، وستفرض علينا حين يتحتّم الدفاع عن الأرض والعرض والحقيقة .

(٢) يمكن القيام بمبادرات سلام وتجريب السلام معه جنوحا للسلم . ولكن التوهّم بأن المبادرات التى تتخذ والاتفاقيّات التى تتم ، سواء بإشراك شخصيّات ــ شماليّة أو جنوبيّة أو معا ــ ذات نفوذ وخبرة وتأهيل ، أو بإشراك قوى أخرى أو وسطاء آخرين (كارتر ، موسوفينى ، غالى ، هيلى مريام ، أو باسّانجو إلى آخره) يمكن أن تحترم وتشكل الحل النهائى والسلام الدائم فأمر سيفضى بنا قليلاً قليلاً إلى طريق الخسران . فلابدّ من تنبيه الشعب الغافل وتجميعه وتمتين لحمته ، وفصم التحالف المزمع بين حركة جون قرنق وبينه . وعدم السماح لهذه الحركة بخديعته وتنفيذ مخططها الذى أشرنا إليه آنفا . هذا ما لا يمكن إلّا بخطّة بديلة تحول دون التحالف المحتمل بين صراع مسلح فى الجنوب ومقاومة مدنيّة ديمقراطيّة (حتى ولو فى أدنى الحدود) فى الشمال ، وإلّا إذا برهنت السلطة الجديدة على قدرتها على كسر قمقم احتكار السلطة ومحاولة قمع المنازعين عليها وتصفيتهم بالقوّة ، وإلّا بكسر قمقم عُزُوّ الشرعيّة للنفس ونكرانها على الآخرين ، وبالتالى إلّا إذا برهنت على قدرتها على توفير المنبر الذى فيه مكان للجميع بمختلف ميولهم . لو نجحت فى ذلك فإنها بمثل هذه القيادة الحكيمه ستبرهن فعلاً لا قولاً وحسب بانها قيادة إنقاذ بحق .

لابدّ إذن من مصالحة فى الشمال تمهيداً . بغير هذه المصالحة فإن قنبلة زمنيّة ستبقى مزروعة فى قلب الخرطوم لا تنزع فتيلها إجراءات القوّة .

(٣) وبدون هذه المصالحة فى الشمال وأعنى بها فوق كل شىء مع النقابات أساسا ، لن تستمر لنا مصداقيّة العمل الجاد لحل قضيّة المشكل الديمقراطى فى السودان كلّه ،

صلاح أحمد إبراهيم :

وسيبقى جون قرنق هو صاحب المصداقيّة . ولا ننسى أن سفراء الدول الغربيّة وإعلامها يوصون بالإمساك عن مدّ يد عون له مغزاه ما لم توفّر الحرّيات فى السودان . هذا ومنظمّة العفو الدوليّة بكل آلتها الإعلاميّة الضخمة قد بدأت فى التحرّك سلفا .

(٤) إن المصالحة الصغرى هى الخطوة الأولى للمصالحة الكبرى . وإن بدء حوار فى هذا الصدد ، وإيجاد صيغة ملائمة دون العودة بالضرورة لحزبيّة الماضى فى صورتها النابية تلك ، كما كانت عليها وبرهنت بها على إفلاسها وفضّت الناس من حولها ، ولكن بما يضمن أكبر قدر من المشاركة الشعبيّة بما يرضى الشعب على اختلاف منازعه (أو أغلبه) وبما يطمئن السلطة الموجودة الآن — من الجهة الأخرى — بأنها قابضة على زمام الحكم الذى عرّضت نفسها للخطر من أجله ، أمر ضرورى . إن الدافع الوطنى الذى لا ينبغى التشكك فيه لهذه السلطة ، وإحساسها القوى بامتحان التاريخ لها ، وبمحنة البلد ، ورغبتها الصادقة فى إنقاذ حقيقى ، يمنحنا التفاؤل بإمكانيّة بدء هذا الحوار المنشود .

(٥) وبهذه المصالحة الحكيمة المدروسة يمكن إعطاء مضمون لمعنى الإنقاذ ومصداقيّة لقوميّة ثورة الإنقاذ ، ولكونها « ثورة » حيث الثورة هى التغيير الشامل الجذرى بالشعب وللشعب . يجب دراسة الانقلابين العسكريين السابقين فى السودان وكيف انتحلا صفة الثورة وانتهيا إلى كونهما مجرّد حكمى استبداد كرههما وأطاح بهما الشعب وأدانهما ويديهما إلى الأبد حكم التاريخ الذى لا يرحم وذاكرة الشعب القويّة . وكذلك تجاربنا مع ديمقراطيّة مشوّهة ، قاصرة ، عقيمة فى معظم جوانبها ، ولكن لا غنى عن مقوّماتها الأساسية المطلقة (بمعنى ألا يشترط بالضرورة عودتنا إلى النموذج الديكتاتورى الطائفى القديم بوجود أحزاب أنانيّة برهنت على فشلها وفسادها وضررها وقصورها وخلوّها هى نفسها من الديمقراطيّة) .

(٦) وتبقى ذات مغزى كبير تجربتنا المؤسفة مع كل من الخليفة عبد الله والنميرى . كلاهما اعتمد على جهاز أمنى قوى ، وعلى ولاء ودعم قبلى أو حزبى أو فئوى ضيّق سلطّه على بقيّة الشعب ، ممّا قضى على الالتفاف القومى والوحدة الوطنيّة الشاملة ودمرّ الاقتصاد وأشاع التذمرّ وسهّل للعدو ابتلاعنا .

(٧) إن الجندى الذى يدافع عن الحرّية منتصر ، والمدفوع للدفاع عن القمع والاستبداد مندحر . هذا هو الدرس الذى علّمنا إيّاه أبو التاريخ « هيرودوتس » وهو يبرّر لنا انتصار اليونان على الفرس فى « سلاميس » .

ونحن نريد النصر لشعبنا لا الهزيمة ، فلا غنى من اقتناع الشعب بأنّه يملك الحرّية حقًّا وعليه أن يدافع عنها . ومن ثمّ ، لا غنى عن الإجابة عن كافّة الأسئلة المطروحة حول ذلك فى أوساطه ، وبأن « الإنقاذ » حقيقة وليس شعارا ، وبأن هناك مكانا لكل مواطن فى الوطن للعمل والأمل ، بما يدفعه للتعاون الكامل والمبادرة فى حماس . من الضرورى استبعاد خوف الواحد من الآخر ، والتصرّف من منطلقات التوجّس والاستئثار والتشكّك ، وبالإمكان توفير ضمانات حقيقيّة لاستمرار المصالحة المنشودة إذا كانت هناك حكمة ورغبة وإرادة ، وفى ظنّى أنها متوافرة ولكن تحتاج إلى صياغة ملموسة .

(هـ) مقترح لشكل ديمقراطى ولكن عملى لتفادى الكارثة :

(١) ما حدث حدث ، واستلمت طائفة من القوّات المسلحة السلطة باسم « ثورة الإنقاذ » . لا يمكن إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء . وبخاصّة لن يستطيع ذلك من لم يقبل بالسلطة القائمة ومن يعتبرها « انقلابا عسكريا » و « اغتصابا » يدينه ميثاق وقعّته والتزمت به جهات سودانيّة ذات تأثير وسط الشعب ، أو من يعتبرها حركة اعتمدت على الاستيلاء على السلطة بالطريقة التى استولت بها على السلطة إلى آخره . ليس من خيار إلا القبول باستمرار السلطة الجديدة والواضح أن قسما من الشعب حتى ولو كان صغيرا لا يتقبلّه لأسباب

رحيل عصفور أم درمان

شتى ، أو الإطاحة بهذه السلطة بدءا بالمقاومة السلبيّة (عدم التعاون ، عدم الاكترات ، العمل البطىء أو اللاعمل ، التخريب الخفى) وانتهاء بالعصيان المدنى العام والانتفاضة الشعبيّة دون استبعاد انضمام جانب من الجيش مهما صغر ، هذا بالإضافة إلى عمليات من جون قرنق ...

وفى نظرى أن كلا هذين البديلين غير مقبول تماما ولن يفضى بنا إلى طريق الرشد ، ولا تتحمّله هشاشة أوضاعنا الاقتصادية والسياسية والعسكرية . فلابدّ من بحث عن حل عملى يرضى جميع الأطراف ، مَن فى السلطة ومَن هو خارجها ، إلى اقصى حدّ ممكن . ولذا اتقدّم بكل احترام بالاقتراح التالى .

(٢) أرى أن النموذج البولندى هو افضل حل . ظلّت بولنده تحت حكم شيوعى ــ عسكرى ديكتاتورى بمظلّة سوفيتية رغم معارضة الشعب ومقاومته بما ادّى بالاقتصاد إلى طريق مسدود . وجاء ضغط الغرب فلم يكن بدّ من حل يضع كل هذه العوامل فى اعتباره وكان ما كان من حل وسط ذكى جنّب البلاد صراعا مريرا وفتح الطريق أمام مصالحة وطنيّة مجدية .

(٣) وبناء عليه ، أرى أن تطلق السلطة القائمة اليوم القادة النقابيين من السجون ، وأن تجرى انتخابات حرّة وديمقراطيّة وبإشراف جهات محايدة ترضاها قيادات النقابات القائمة الآن وجمهور النقابيين ، وبالقانون الانتخابى المعمول به قبل مجىء السلطة الحالية التى عليها الاعتراف بالنتيجة المتوصّل إليها عن طريق تلك الانتخابات أيّا كانت .

(٤) تشرك قادة النقابات فى تشكيل حكومة جديدة يحتفظ فيها مجلس قيادة ثورة الإنقاذ بوزارتى الدفاع والداخليّة . ويختار هو من بينه مجلسا لرأس الدولة ، أو يشكله كلّه ، أو يكتفى برئيس واحد للدولة . ويبقى اعضاء مجلس قيادة ثورة الإنقاذ رؤساء للجان الوزاريّة وغيرها من اللجان يتمتعون بصوت الترجيح فى حالة تساوى الأصوات . أمّا اللجان فتكون بالاتفاق بين ممثلى النقابات ومجلس قيادة ثورة الإنقاذ . هذه اللجان تضع الخطط والسياسات .

(٥) يشكل الجانبان ايضا لجانا وزاريّة ومصلحيّة والمؤسسات الحكوميّة لمراجعة جوانب الأداء ومشاكل التسيير والإنتاجيّة والعنصر البشرى بما فى ذلك حق الاستئناف للمفصولين عملاً بالمبدأ الإسلامى « البينة على من ادّعى » علما بأنّه ليس من الإنصاف ولا مصلحة الخزانة الخاوية ولا مستويات الكفاءة فى الخدمة المدنيّة الاستمرار فى سياسة تثير نقمة جانب كبير من المواطنين بلا عائد له جدواه . إنّه سلاح ذو حدّين يصيب المتضرّر منه ومتخذ القرار نفسه ، ولا تتحمّله بلادنا ويكفى ما أجرم به النميرى ضدّ اقتصادنا وخدمتنا المدنيّة ، ببند معاشات وتعويضات موازية لا قدرة لشعبنا على تحمّلها . وأخيرا فإن شرح سياسات وقرارات الدولة ومبرّراتها للشعب ودعوته لإبداء آرائه حولها واستلهام شوراه ضرورى لتطمين المواطنين وقطع السنة المتخرّصين .

(٦) تكوين لجان من كافّة المواطنين بلا استثناء إلاّ من ثبتت عليه موانع تُحدَّد فى قانون تشكيل هذه اللجان ، بانتخاب حرّ مباشر بإشراف لجان انتخابيّة محايدة ونزيهة وتخضع للطعن ، تمثّل المواطنين فى مستوى الحى والحلة فى كافّة انحاء السودان ، فى كافّة ما يتعلّق بهم ، وتتسلسل أعلى فاعلى لتشكل مجالس المدن والمحافظات وترسل هذه حسب النسبة العدديّة ممثلين لمجلس نيابى أعلى بشكل جديد يُدعى ، المواطنون لتقديم آرائهم حوله ويكون الترشيح دائما شخصيًا وليس حزبيًا ببرنامج يقدّمه المرشّح حتى ولو كان برنامجا سابقا لحزب من الأحزاب .

(٧) لا الأحزاب ولا النقابات يمكن القضاء عليها بقرار من أعلى كما برهنت تجارب السودان السياسية من قبل . بل إن محاولة القضاء عليها بهذه الطريقة يمد من أجلها ويدفع بها للتعبير بطرق أخرى عن وجودها . ولهذا فإن وضع الأحزاب تبت فيه هذه الجهات الثلاث : السلطة القائمة ، والنقابات ، واللجان الشعبيّة المقترحة . أو يُدعىٰ المواطنون لحوار بهذا الصدد .

(٨) متى تحقّقت بهذه الطريقة المصالحة فى السودان الشمالى وتوحّدت الجبهة الداخليّة وراء الحكومة والجيش ، وعرف جون قرنق استحالة اختراق هذا التلاحم المتين يعرف أن هامشه فى المناورة لم يعد كما كان .

خاتمة :

إننى إذ أضع هذه المقترحات بين يديك أيها الأخ الكريم ، أكون قد قمت بجهدى كاملاً فى سبيل مساعدتكم ، أعمل بقول خير من قال فى بنى البشر : « انصر أخاك ظالما أو مظلوماً » بما أوضح فى ذلك ، وأنت أخى لا جدال .

بهذا أفى لك بوعدى بتسليمك مقترحاتى كتابة ، وأكون قد أبرأت ذمّتى أمامكم وأمام الشعب والوطن وأمام ضميرى ، الذى ساقنى للقائكم



مطمئنّا ، بريئا من رغبة أو رهبة . وفوق كل هؤلاء ، أمام الله الديّان علّام الغيوب .

سدّد الله خطاكم لما فيه منفعتكم ومنفعة شعبكم ومنفعة من تحسبونهم ضدّكم ولعلّهم ما نهضوا فيما نهضوا فيه إلّا باعتقاد كونهم ... إن كان ذلك صوابا أو خطأ ... على الحق ، وأنّه واجبهم الأخلاقى أو الوطنى . ثم لا ازال دائما كما كنت ، خادم الشعب والوطن دون انتظار مقابل قط .

وفقكم الله والسلام عليكم ،،،

أخوك المخلص

صلاح أحمد ابراهيم

كتبت هذه الرسالة فى الخرطوم بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ وارسلت فى النصف الثانى من سبتمبر ١٩٨٩ .

وبالله التوفيق .



لوحة للفنان يوسف كامل

صلاح أحمد إبراهيم :

صورة

حوار مع الطيب صالح

حاوره : ح . هـ

في خلال ساعة مسجلة صباح التاسع عشر من يونيو الماضي جلس الروائي العربي السوداني الأشهر الطيب صالح يحدثني عن صلاح أحمد إبراهيم فقد كانا صديقين حميمين . وكان الطيب حزيناً حزناً حقيقياً على الصديق الذى رحل .

● يا طيب .. من هو صلاح احمد إبراهيم ؟

صلاح عندى واحد من كبار الشعراء - ليس فى السودان فقط - بل فى العالم العربى . وهو من الذين جدَّدوا - او من أوائل المجدِّدين - فى الشعر السودانى - وُلد عام ١٩٣٣ ، وتلقى تعليمه فى مدارس أم درمان . أما دراسته الجامعية فكانت فى كلية الآداب بجامعة الخرطوم ، وكون صلاح احمد إبراهيم من مدينة « أم درمان » فهذا ينطوى على الكثير . لأن « أم درمان » يسميها السودانيون « العاصمة الوطنية » ، فهى المدينة التى انشأها الإمام المهدى بعد أن هزم « غوردون » البريطانى هزيمة منكرة . والمدينة على الضفة الغربية للنيل . بعيدة عن الخرطوم التى رآها السودانيون عاصمة إفرنجية . فكانت « أم درمان » العاصمة الجديدة التى التأم فيها شمل القبائل السودانية التى حاربت مع الإمام المهدى ممثلة للسودان كله بشرقه وغربه وشماله وجنوبه . حتى أن هذه القبائل قد أنشأت أحياء معروفة باسمها حتى الآن فى أم درمان .

وكان الامتزاج بين هذه القبائل بالتأثيرات المصرية والشامية والحجازية والشمالية والغربية الأفريقية ، وهذه كلها شكلت ما يمكن أن نسميه « الحضارة السودانية » إذا جاز التعبير ، وأسرة صلاح أحمد إبراهيم جذورها فى شمال السودان . وهى أسرة علم ودين . ولكن المدهش أن هذه الأسرة قدمت للسودان عديداً من الثوار . أخته فاطمة أحمد إبراهيم اول نائبة شهيرة فى البرلمان السودانى

رحيل عصفور أم درمان

من قريب



صلاح احمد إبراهيم



الطيب صالح

وكانت تمثل الحزب الشيوعى ، ورغم ماركسية فاطمة إلا انها كانت متدينة ـ ومازالت ـ تحافظ على اداء صلواتها الخمس . وقد حكى لى شقيقها المرحوم صلاح أن والده المتدين قال لابنته فاطمة : من حقك أن تعتنقى اى افكار سياسية ، ولكننى أوصيك بالصلاة ، وقد ظلت السيدة فاطمة حتى اليوم لا تطيق الجلوس فى مجلس شراب . وهى مناضلة شرسة ، اذكر أننى شاهدتها فى البرلمان السودانى عام ١٩٦٦ تواجه رئيس الوزراء السودانى « محمد أحمد محجوب » ـ وهو رجل مشهور بقوة العارضة والفصاحة والبيان ـ مواجهة أعيت الرجل ! ، وقد ظل تاريخها سلسلة من النضال ، وقد قاسمها الحياة زوجها الزعيم العمالى السودانى « الشفيع أحمد الشيخ » الذى أعدمه الرئيس السودانى السابق جعفر نميرى .

إن فى أسرة صلاح ما يثير التأمل ، فنراه يجمع بين الثقافة العربية الإسلامية ، والمعرفة الواسعة الدقيقة جداً بالسودان وأفريقيا ، ثم يتعمق فى دراسات الأدب الإنجليزى ، وقد أصبح صاحب أسلوب فى الكتابة علامة عليه ، وقد ظل كاتباً طوال تقلبه فى وظائف عديدة ، فقد عين فى الخارجية السودانية عام ١٩٧٠ وزيراً مفوضاً ، وكانت مهمته فى ديوان الوزارة مديراً للمكتب التنفيذى لوزير الخارجية ، ثم نُقل للعمل فى نيويورك نائباً للمندوب السودانى فى الأمم المتحدة ، ليعين بعدها سفيراً للسودان فى الجزائر ، ومازال الكثيرون يتذكرون له خطاب اعتماده أمام الرئيس الجزائرى فقد كان قطعة أدبية بالغة الرقى ، ولم يزل صلاح احمد إبراهيم سفيراً فى الجزائر حتى تناول الرئيس السابق جعفر نميرى أسرة صلاح بكثير من التعريض والإساءة ، فكان أن قدم صلاح استقالة من منصبه فى نهاية السبعينيات ، وراح يكتب شعراً ضد نميرى تداولته الجماهير سراً داخل السودان ، وفى باريس التى اختارها مستقراً له عمل

صلاح أحمد إبراهيم :

كخبير فى سفارة دولة قطر هناك حتى وافته المنية ، إن عناصر درامية متنوعة صادفت حياة صلاح . فوقت أن كان طالباً فى الجامعة إنتمى إلى الحزب الشيوعى ، ثم اختلف مع زعيمه عبد الخالق محجوب خلافاً عنيفاً شرساً جعله يكتب الشعر هجاءً فى زعيم الحزب الذى أعدمه جعفر نميرى فيما بعد كما أعدم زوج شقيقة صلاح الشفيع ! ، ومن أشهر قصائد صلاح فى هجاء عبد الخالق محجوب قصيدة عنوانها « أنا نسى » التى تضمنها ديوانه الشعرى الثانى « غضبة الهبباباى » ، ولنا أن نتخيل حجم شجاعة صلاح إذا تذكرنا سطوة الحزب الشيوعى وقتها فى السودان ! .

●●●

من عرفوا صلاح أحمد إبراهيم وتابعوا كتاباته يدركون كم كان صلاح سودانياً قحاً مغرماً بالسودان إلى درجة الجنون ، وكان يمتلىء بمشاعر الكبرياء والاستعلاء لأصوله الأفريقية ، ولعل هذا كان سر إختياره للعنوان الثابت لمقالاته « جديرون بالاحترام » . وقد قاده هذا الشعور العاطفى الجارف بحب السودان وأفريقيا إلى بعض المواقف التى يراها البعض خاطئة ، كان كثيرون يظنون أن صلاح أحمد إبراهيم - مثلاً - لا يحب مصر ! ، لكن العكس كان هو الصحيح . بل كان عاشقاً لمصر ، لكنه كان فى بعض الأحيان - وهو يرى فى مصر الشقيقة الكبرى - يحس أن هذه الشقيقة الكبرى لا تقيم الاعتبار الواجب للسودان ! .

وكان فى هذا صريحاً واضحاً مستقيم الرأى لا يخفى ما لديه بأقنعة المجاملات ، وكانت صراحته تدعمها دائما أحاسيسه بأنه يمتلىء بالكبرياء وعدم الحاجة إلى نفاق أحد ، وفى ظروف محنة الحياة فى باريس بظروفها القاسية فى أوقات التبطل عزف عن قبول مساعدة من أحد ! ، حتى لو كان من يعرض المساعدة شقيقه - الذى كان وزيرا فى حكومة نميرى - وعمل بعد ذلك مهندساً فى الكويت موفور الرزق . لكن صلاح اعتذر عن قبول مساعدة منه ! ، ولأن صلاح أحمد إبراهيم كان يؤثر أن يعيش فى استغناء واستكفاء كاملين ، فقد كان كبرياؤه يحير الآخرين ويثير الكثير من الجدل . كما تثير مواقفه عند ابناء وطنه اصطخاب الآراء فيها وتقلبها بين خصومة كاملة معها أو مؤيدة تمام التأييد .

●●●

● أعود إلى الطيب صالح . كيف يرى صلاح أحمد إبراهيم كاتباً وأديباً وشاعراً ؟

يقول الطيب :

كان أكثر ما يجذبك إلى شعره التفاصيل السودانية الدقيقة جداً ، وهو مالا تجده إلا عند شعراء سودانيين قليلين مثل « محمد المهدى » و « المجذوب » ، فصلاح أحمد إبراهيم شاعر « سودان محدد » ، وأفريقيا محددة وليست موهومة . يستخدم كلمات من العامية السودانية - وهى فصيحة - فى سياق جملته العربية ، ويؤكد فى كل لفظة أنه قد هضم واستوعب التراث العربى تماماً ، كذلك هو يملك ناصية العربية ، يفاجئك بأفكار وصور جديدة بحكم تعمقه فى الثقافة الإنجليزية ، وهو ما أتيح له بعد تخرجه من جامعة الخرطوم إذ عمل فترة فى معهد غانى أنشأه الرئيس الغانى الراحل « كوامى نكروما » للدراسات الإفريقية ، وكان على رأس المعهد مثقف إنجليزى شهير هو « توماس هتشكين » ، فاكتسب صلاح فى هذه الفترة معرفة واسعة بالفكر الإفريقى واصول القبائل والطقوس وغيرها بحيث يمكننى أن أقرر أنه لا يتفوق عليه فى هذه المعرفة الواسعة سوى صديقه وأستاذه المرحوم « جمال محمد أحمد » ، وفى نثر صلاح أحمد إبراهيم ما يمكن أن أسميه « الأسلوب الجاحظى » نسبة إلى الجاحظ ولكن فى سياق معاصر . مزيج من متانة اللغة ورصانتها وجدة الأفكار بطابع سودانى ملحوظ . وفى ديوانه الشعرى الأول « غابة الأبنوس » اختار شجرة « الأبنوس » تعبيراً عن الشخصية السودانية . وها هو ينشد فيقول :

أنا من أفريقيا

صورة من قريب

صحرائها الكبرى وخط الاستواء
شحنتنى بالحرارات الشموس
وشوتنى كالقرابين على نار مجوس
لفحتنى فأنا منها كعود الأبنوس

فيعبِّر بذلك عن هوية سودانية محددة ، ثم هو بعد ذلك يصدر ديوانه الشعرى الثانى « غضبة الهبباباى » . وكلمة « الهبباباى » معروفة فى شرق السودان ويقصد بها الغبار الناعم ، وقد وجد صلاح ـ بعد سقوط نظام الفريق إبراهيم عبود فى السودان ـ أن الشعب السودانى الذى ظنه جلادوه غباراً ناعماً هادئاً قد فاجأهم بغضبته وثورته العارمة . ويتجلى شعور صلاح أحمد إبراهيم بكبرياء هويته السودانية الإفريقية فى قصيدة ضمها هذا الديوان يقول فيها :

هات لى بوقى بوق العاج
لا الآخر .. واسبقنى إلى الساحة
خبر صاحب الحانة
أن يرفع لى الراية .

ولا يمكن أن تكون هذه الصورة لشاعر غير سودانى ، لأن أصحاب الحانات ـ إسمها « الأنادى » بتحريف لكلمة نادى ـ فى السودان كانوا يرفعون راية لأى رجل موسر كريم يجعل شراب جميع من فى الحانة على حسابه وهذا التقليد السودانى له أصوله عند عرب الجاهلية ، أيضا الأبيات كتبها صلاح أحمد إبراهيم بإيقاع معروف لرقصة فى شمال السودان اسمها « الدليب » . وديوانا صلاح ليسا كل شعره ، فله الكثير الذى لم ينشر . ولعل أسرته حالياً ـ كما علمت ـ تجمع إنتاجه الذى لم ير النور ، من خصوصيات أشعار صلاح كذلك أن مدينة « أم درمان » بادية فيها بخصوصية واضحة ، وقد شهدت المدينة علاقة حميمة حارة بين صلاح أحمد إبراهيم والقاص السودانى الراحل « على الملك » . الذى توفى قبل وفاة صلاح بخمسة أشهر ، وعندما رثاه صلاح بدأ قصيدته بالحديث عن « أم درمان » التى عشقاها سويا ، وبعد التغزل فى « أم درمان » وموقع بيت أهل « على الملك » فيها يقول مخاطبا صديق عمره :

فنم هانئا يا أخ ثقتى فزت فى الاخيار
والسلام عليك أخا رحلتى
السلام عليك وراء الحجاب
وشهيتنى فى المنية
سيفى يهفو إلى ضجعة فى القراب
السلام عليك إنتظرنى
فمالى غير عصا .. وعليها جراب .

فإذا تأملنا صورة « العصا والجراب » فنحن أمام صورة سودانية قحة . إذ كان السودانى عند سفر الهجرة من مكان إلى آخر يحمل جراباً فيه بعض الزاد والماء ، ويعلقه فى عصاه على كتفه ، وهكذا كان صلاح أحمد إبراهيم فى حياته ليس لديه سوى العصا والجراب . إذ عرفته زاهداً بسيط الحياة ، ولعل هذا كان سر قوته فى مواجهة خصومه ، ولم يكن يعانى ـ شأن بعض الشعراء الأفارقة ـ أى إحساس بالدونية ، بل كان متعالياً إلى أبعد الحدود ، ونادراً ما تجد فى قصائده اقتراباً من مسائل العرق واللون وما إلى ذلك .

وقد لا يعرف كثيرون أن صلاح أحمد إبراهيم قد كتب فى بداياته ـ بالاشتراك مع صديقه « على الملك » ـ مجموعة قصصية باسم « البورجوازية الصغيرة » . ولم يكتب الرواية ، وكما عرف كشاعر من شعراء الفصحى فلا يعرف كثيرون كذلك انه كتب الزجل العامى السودانى المعروف باسم « الدوبيت » . وكانت قصيدته فى هجاء جعفر نميرى تنتمى إلى هذا اللون .

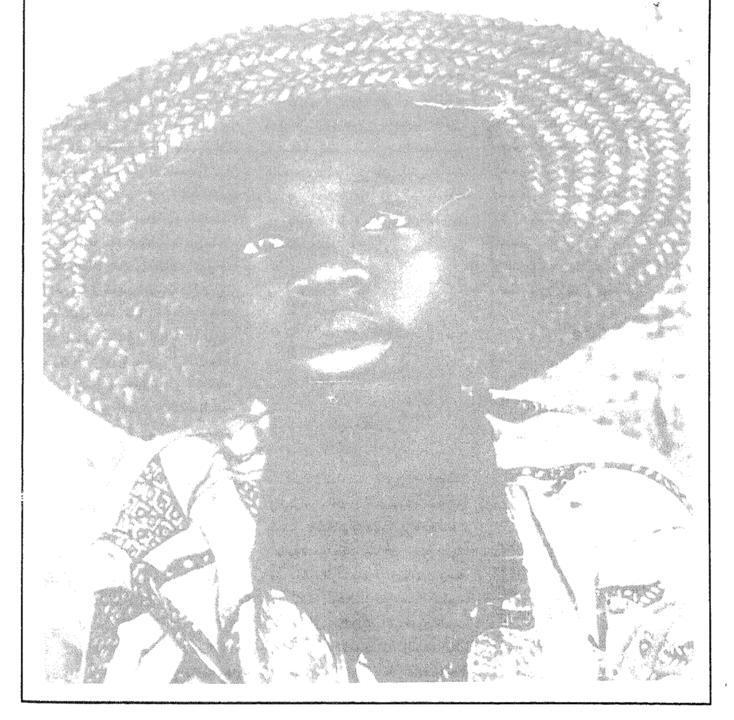
●●●

بدا صلاح أحمد إبراهيم ماركسياً . لكنه تحول عنها سريعاً بحيث انتهى إلى حالة من التصوف الإسلامى . ويذكر الطيب صالح انه التقى بصلاح فى جامعة « درم » الإنجليزية من سنوات ، وكان الشهر رمضان فإذا بصلاح صائم مع معاناته من مرض السكر ، وقد أشفق الطيب على صلاح الذى اصر على الصوم ، ويشير الطيب إلى ان لصلاح قصائد صوفية لم تنشر .

هكذا كانت رحلة عصفور « ام درمان » مذ بدات وحتى رحل ■

صلاح أحمد إبراهيم :

تعال نمرح فى غابة



شاكر نوري

كاتب وصحفي عراقي مقيم في باريس

الأبنوس أيها الموت

— ١ —

فمات صلاح أحمد إبراهيم ، وهو يقطع « غابة الأبنوس » بخطى أثقلتها آلام مرض مزمن لم يكن الشاعر الصديق ، رحمه الله ، يعير له اهتماما ، فيما كانت أشجار غابته تورق بالثمار والأزهار السماوية والأفكار السرمدية التى تعلق بذهن من قرأها إلى الأبد . وتمر الليالى ، ويباغتنا نبأ الموت كصاعقة غير منتظرة ، فيما ترفض أشجار السودان الأبنوسية أن تنام وتصّر على إعلان الحداد بأثوابها البيضاء ، لتشيع بكفن أوراقها المزهرة أحد الزراع الورعين لهذه الغابة ، وهو يقهقه مالئاً الفضاء بمرح سودانى عارم كأنه يؤذن للأسرار الكبيرة بالخروج من ثنايا قلبه . فإذا ما كان الموت قد استولى مرة واحدة ، وإلى الأبد ، كأى جندى مغولى ، على تلك الضحكات العامرة بالأمل وألقى بها فى عالم الظلام ، فإن صورة للشاعر ، ببريق عينيه وسمرة بشرته اللامعة لم تدع ذلك العالم أن يطغى على فضاء الأمل .

لم تنطفىء تلك الصورة المشعة للراحل منذ أواخر السبعينيات حيث تعرفت عليه عبر زميل جامعى كان يدرس الفلسفة ، بل كانت ، على العكس تكتنز بألق جديد ومعرفة حاضرة . تعرفت عليه ، متمرداً ، أنيقاً ، لا تتحرك عيناه عن واجهات المكتبات فى الحى اللاتينى ، يجمع بين تهذيب الدبلوماسية وشفافية الشعر ، هذا التهذيب الشفاف جعل منه إنساناً ضعيفاً أمام فورة أحاسيه ، فيتسرب كما يتسرب الضوء فى أية ثغرة إلى أعماق جميع الناس ، باختلاف مذاهبهم وطبقاتهم وأعمارهم . تلك الروح التى شاءت لها الأقدار أن تغادرنا مبكراً إلى عالم آخر ، تبقى تذكرنا بالموت الذى غالبا ما ننساه فى غمرة انشغالاتنا العابرة .

— ٢ —

صلاح أحمد إبراهيم ، « سودانى » بشكل كامل ومطلق كما يقول عنه الطيب صالح ، بل ليس مثله من يعشق السودان ؛ ابتعد عنه لأنه يحبه كثيراً وربما ليراه ويكتب عن آلامه بشكل أفضل ، لذا اختار الغربة دون أن يصبح مغترباً ، واختار السودان دون أن يصبح محليا أو قطريا ، فعروبته كانت تنبع من ألفاظه العربية الصافية التى تتدفق من ديوانه الأكثر شهرة « غابة الأبنوس » ، معبراً بذلك عن جوهر بلده فهذا الشجر أو الحطب يجمع بين المتانة والجمال تماماً كـ « الزول » — هذا الإنسان الزائل — السودانى الجميل ، بدعابة روحه ، وسمرة بشرته ، كأنه استعار من الأخلاق العربية متانتها ومن شمس افريقيا نيرانها . صلابة الأبنوس هى صلابة الإنسان السودانى ، المرن القوى — لفحتنى « النار » فأنا منها كعود الأبنوس — فهذه الغابة ، « النار » فأنا منها كعود الأبنوس — فهذه الغابة ، ليست كالغابات الأخرى . زرعها الشاعر بمعوله وبذوره فى أرض السوددان ، فيها نجد كل شىء : الشعراء الموسيقيون الجوالون — التروبادق — الذين يصدحون بأغنيات الحب على قيثاراتهم الخشبية المصنوعة حتماً من أشجار هذه الغابة ، وبدل أن يمرح الشاعر مع أناشيد الشعراء وعزف قيثاراتهم ، يتذكر الجزائر — ياللتينى رصاصة تطلقها الجزائر — وتهمس له السودان من خلال فصل الخريف — وهو فصل الأمطار — ويتحسس رياحها التى تلفح وجهه من بعيد ،

صلاح أحمد إبراهيم :

ويشمم عطر النال والأنيس — أعشاب تنبت فى برارى السودان — ويلفع وجهه الرعاش — رائحة نسيم الخريف المحملة برائحة الطين والأعشاب الزكية ، والتبر — زهر أصفر — لكنه لا ينسى مأسى قبيلة « الهدندوا » الأبيَّة ، والعريقة ، والخلوقة ، وأكثرهم من الفقراء الذين يشتغلون حمالين فى الميناء . ولا يغيب عن ذاكرته مزارعو « عنبر جودة » الذين لا قوا حتفهم فى غرفة ضيقة بعد أن اصطدموا برجال الشرطة الجلادين ، وماتوا اختناقاً . ثم تمزقه صورة « دوريان جراى » التى ابدعها أوسكار وايلد ، متمثلاً التناقض بين الظاهر والباطن .. ويتذكر قابيل ومأساته مع أخيه هابيل ويكتب كذلك عن شنق « أمبادوا » ، واحد من المئات الذين نكّل بهم المستعمرون فى كينيا .

وفى أيام المحنة الدامية ، عقب فشل الإنقلاب العسكرى عام ١٩٧١ ، كتب الشاعر فى رثاء الشهداء رغم انه لم يكن على وفاق فكرى مع آرائهم . ولا ينسى الشاعر واقعة « كفرة » و « جالو » و « طبرة » حيث لعب السودان دوراً بارزاً فى تحرير اريتريا والحبشة وهى معارك طرابلس — الجندى المجهول — وأخى عثمان / مازال هناك حتى الآن / فى « كفرة » ، فى الصحراء الغربية / فى بقعة ارض منسية /. ويتواصل الشاعر مع اناشيد « غابة الأبنوس » عاشقاً — احبك — ومتذكراً الهجليج — شجر صحراوى مقاوم للعناصر الطبيعية و — السنبر — طير مهاجر معروف فى السودان ، ومن السماء ينزل بشعره وروحه إلى جذر الشجرة — بذرة الحياة — وقوام الأبنوس .

— ٣ —

فى سن مبكرة ، بدأ صلاح أحمد إبراهيم ، يكتب قصائده الأولى عن الوطن السليب — فلسطين — وعلى الرغم من إنتاجه الغزير فهو لم ينشر إلّا القليل من ركام القصائد المكدسة فى ادراج مكتبته ، ولم ينشر الراحل سوى ديوانين « غابة الأبنوس » — دار بيروت ١٩٦٠ (اعيد نشره بحلّة انيقة دار أديفرا بباريس عام ١٩٩٢) و « هضبة الهيباى » دار الثقافة — بيروت ١٩٦٥ . ولمعرفته التامة باللغة الإنجليزية وادبها ، عمل على ترجمة كتاب « النقد الأدبى فى أميركا » فى بيروت عام ١٩٦٢ . ومنذ بداية حياته العامة تقلد مناصب عدّة ، خاصة فى السلك الدبلوماسى حيث عمل سفيراً لبلده فى الجزائر ونائباً للمندوب الدائم للسودان فى الأمم المتحدة ، وأخيراً مستشاراً فى السفارة القطرية بباريس إلى أن وافاه الأجل .

من خلال لقاءاتنا العديدة التى اجريناها مع الشاعر الفقيد منذ العام ١٩٨٥ — نشرنا بعضها — نحاول أن نستعيد بعض فقراتها لإعطاء صورة عن آرائه فى الشعر لأن صلاح أحمد ابراهيم شغل حيزاً مهماً فى الإبداع الشعرى السودانى والعربى ، وخصوصاً لأنه شهد مراحل متنوعة من تاريخ بلاده .

يمكننى القول إن جاز لى هذا الحق ، أن أعتبر نفسى مخضرماً ، سبقنا رعيل حمل على كتفه عبء الحركة الشعرية فى تعبيرها الوطنى ، من هذا الجيل أذكر الشعراء أحمد محمد صالح والبنا والعباسى وآخرين . ثم جاء جيلنا فى وقت أخذت فيه الحركة النقابية والوطنية تترسخ فى السودان وترفع صوتها من هذا المنطق . أعتبرنا من رواد الواقعية إن صحّ التعبير ، لارتباط شعرنا بالحركة الوطنية السودانية ، والمقصود بذلك حركة ادبية ذات منظور تقدمى تستلهم مختلف التجارب فى الأدب العالمى ، ومن هذه الأسماء ناظم حكمت . مكسيم غوركى ، وهوارد فاست وسواهم — هكذا بدأ الشاعر بكتابة قصائده من خلال ارتباطه بحركة اجتماعية وطنية — هذا سؤال ينطوى على مغـزى لأنه بغير ذلك لا يمكن فهم مجرى الشعر السودانى لأنه الاقرب للفطرة ومن ثم فهو الأقرب لنفسيَّة الشعب السودانى بحساسيته الفائقة ، فلم تكن لدينا يوماً من الأيام حركة ادبية مترفعة على الشعب ، مما انعكس ذلك بطبيعته على الخصائص الفنية للأدب السودانى فلا غرو أن لاحظ الشاعر الكبير نزار قبانى أن الاحتفاء به لم يكن مقتصراً على المهتمين بالشعر

تعال نمرح فى غابة الأبنوس

من المثقفين وإنما من قبل الجمهور العادى أيضا — ويمكننا أن نفهم ذلك لأن الشعر أكثر استجابة للأحداث السياسية والهموم الاجتماعية من القصة والرواية — السودانى بطبيعة تكوينه يميل إلى الهموم السياسية والاجتماعية . لذلك كان لابد لمن يهتم بمخاطبته أن يحترم هذه النزعة عنده وإلّا لا يأبه له أحد . ليس الشعر بمفرده مرتبطاً بالأحداث السياسية وإنما كل ضرب من ضروب الفن يتجه بالضرورة اتجاهاً اجتماعياً وهو ذو نزعة سياسية صارخة حتى لو جاءت مغلقة ، فالحوار الذى رصده الطيب صالح عبر شخصيات سودانية بسيطة ملىء بالسياسة ، وهو نموذج لما يدور حيثما التقى السودانيون ، فالمراسيم الاجتماعية هى بمثابة منتديات سياسية فى المحل الأول — الموروث الشعبى السودانى غنى للغاية ، فلا يتمكن أى مبدع سودانى أن يهمله» .

ويأتى تفسير ذلك على لسان الشاعر الفقيد — ثمة تفرد سودانى لا مفر منه ، ذلك أولاً أن السودانى عبارة عن مزيج متفاعل له خصوصيته : .

« كانت هناك حضارة فى شمال السودان لاسيما تلك التى قامت فى « كرمة » و « نابتا » التى حكمت مصر باسم الأسرة النوبية الخامسة والعشرين حتى امتدت إلى داخل فلسطين ثم أعقبتها مملكتان مسيحيتان أوقفتا الجيش العربى الفاتح فى حدود السودان الحالية . وكان العرب يسمونهم « رماة الحدق » فالعروبة والإسلام دخلا السودان بغير طريق الفتح . وجاءت قبائل عربية على نحو هجرة عربية فى بعض الأحيان ،

وآخرها جاء منذ ثلاثة قرون عرفت بقبيلة « الرشايدة » حيث جاءت تلك القبائل بميراثها البدوى ووجدت فى السودان بادية أشبه بالديار التى تركتها ، بل وأغنى ، فاحتفظت بذلك الموروث البدوى العربى القديم ، وهو أساس عروبة السودان ، إلّا أن هذه القبائل وجدت السودان مأهولاً بأقوام ذوى ثقافات متعددة ، فتزاوجت تلك الثقافات عندنا وكان لهذا التزاوج الدّور الفعال فى تكوين ما يسمى بالشخصية السودانية وهى وإن كانت عربية ، تضيف عناصر لا تنكر كلون السودانيين انفسهم — إذن نجاح روايات الطيب صالح تعود لارتباطها بهذا الموروث الفنى — روايات الطيب صالح هى فى الواقع تاريخ لكل ما سبق منىّ ذكره لكنى أريد أن أضيف بأن ما يبدو من تواضع لدى الطيب صالح ليس فقط استعراضاً غريزياً لفضيلة شائعة لدى شعبنا بل إن الإبداع لديه ضرورة حيوية أكثر مما هو نرجسية المبدعين . يمكنك أن تقول بأنه لم ينتزع الشهرة ولكن الشهرة هى التى هاجمته . وهكذا لمن يكتب فى السودان أقول هذا لأن المراكز الثقافية الأكثر تقدماً فى الوطن العربى تظهر بصورة جلية انفصال المبدع عن قرائه الحقيقيين . ولعل جزءاً من المحنة السياسية فى الوطن العربى ، أن أذكى أبنائه بعيدون بالتعبير عنه وعن إنسانه الاعتيادى ، إنهم يكتبون ، فى الغالب ، لشريحة ضئيلة ليس إلّا .

وشاعرنا الراحل هو الآخر نذر شعره ونفسه للغالبية العظمى من ابناء شعبه وكان تواضعه الجّم يؤدى به إلى القول :

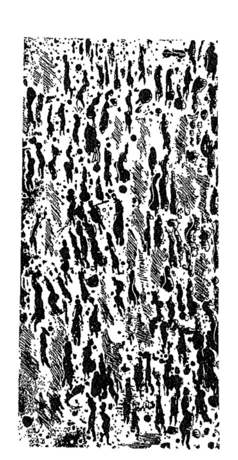
« إذا كانت لدّى أية اهمية كشاعر فهى لأنى مثال لسواى أسلفت القول بأن الشعر السودانى كإنتاج السودانى ملتزم بالضرورة ، ولا يوجد لدينا ذلك الترف الثقافى — وكان من الطبيعى أن نتبادل الرأى حول مدى تأثر هذا المبدع برواد الشعر العربى الحديث أمثال السياب والبياتى ونازك الملائكة — هذه أسماء لها الكثير من التقدير باعتبارها من رواد شعرنا العربى المعاصر وقد علمتنا أكثير والفضل فى ذلك يرجع ، بطبيعة الحال ، إلى بيروت ودور نشرها . وقبل هؤلاء لا ينبغى أن نغفل بصورة خاصة ، محمد مهدى الجواهرى ، الأقرب بشعره للمزاج السودانى . وباعتبارى أنتمى إلى تاج السر الحسن وجيلى عبد الرحمن وآخرين غير معروفين خارج السودان . فقد تأثرنا كذلك بالشاعر المصرى الذى يتجاهله أو يجهله النقاد والمؤرخون العرب وهو كمال عبد الحليم »

● وسؤال الرواد كان يجرّنا بالضرورة إلى حركة الشعر العربى الحديث وتاثيراتها على الشعر السودانى ، وللشاعر المرحوم راى فى ذلك .

« السودانى قارىء نهم ... وهو يتتبع ما ينشر فى بيروت والقاهرة . وليس مستغربا أن نجد الناس البسطاء يهتمون بالشعر العربى الحديث . والتأثر أمر طبيعى سواء بالنسبة للقارىء العادى أم المبدع . فالجيل وحده لا يتأثر كلنا يتأثر بقدر أو باخر لكن يبقى العمود الفقرى هو الموروث السودانى الذى يغنى شعرنا باستمرار ويمنحه طاقات جديدة لا تستنفد » .

ولمزيد من الإيضاح كنا نهدف لمعرفة راى الشاعر بالشعر الحديث .

يمكننا تلخيص الوضع على النحو التالى : الشعراء الأعمق وعياً والأكثر معرفة وإلماماً بهمومنا العربية القومية ليسوا بالضرورة افضل تعبيراً من الناحية الفنية . وذوو القدرة الإبداعية الرفيعة يستلهمون نماذج افلاطونية غير عربية بحيث لا تغنى شيئا لدى الإنسان العربى . ربما أكثر من نجح فى تضييق هذه الشقة هم شعراء المقاومة الفلسطينية لأنهم لا يملكون إلاّ ذلك ولعلنا نقول : لماذا انتحر خليل حاوى ؟ والحقيقة أن افضلنا جميعاً نحن الشعراء السودانين هو الشاعر محمد المهدى مجذوب وهو الأقرب إلى الموروث السودانى ، أما الشعراء الذين أتوا بعدنا فهم الأكثر تأثراً بنزعات الحداثة فى الأدب العربى مما ارتاده كل من السياب والبياتى ونازك الملائكة وأدونيس وخليل حاوى وعبد الصبور وحجازى » —



ولعلنا تذكرنا فى مجرى لقاءاتنا مع الشاعر الراحل ان نساله عن حركة النشر فى السودان التى نتعرف عبرها على هذا الإبداع

بصورة عامة ، لا يتعجل الأديب السودانى النشر .. ولعل الأدب السودانى غير المنشور أكثر من الأدب المنشور وفى أكثر الأحيان لا نعرف الكثير عن المبدعين المختفين هنا وهناك . وهذه كما يبدو ظاهرة سودانية . بالتأكيد ثمة صعوبة فى النشر وكثيراً ما يلجأ الأدباء لنشر نتاجاتهم فى بيروت والقاهرة ، يضاف إلى كل ذلك ، مشكلة التوزيع فى الداخل والخارج على حدّ سواء .

قال تلك الآراء ، بتردد المبدع وخوف العالم وغموض الشاعر ، قالها فى ذلك اليوم الذى كنا فيه جالسين فى مقهى باريسى ، حيث هو يحلم بسودان أكثر طمأنينة ورأفة على ابنائه فى شيخوخة متألقة بين أحفاد لا يعرف أسماءهم ، فيما أحاول أنا استرجاع ملامح وجهه الزاخرة بالتعابير ، وأقول أنت تمرح ، أيها الموت فى « غابة الأبنوس » ونحن نبكى على مصائرنا ومصائر من نحب .

أسرة مصرية من طراز رفيع



بقلم

صلاح أحمد إبراهيم

كان المرحوم عبد العزيز اسحق استاذاً للأدب العربى بجامعة الخرطوم فى الخمسينيات . كان رجلاً هادئاً بابتسامة حيية تشوبها سخرية حبيسة . يضع على عينيه نظارات طبية يعلوها جبين مرتفع قوى يلفت النظر بشدة إلى ذكاء حاد . تحسبه يتناول الأشياء باستخفاف ، وما كان يدخل قاعة الدرس بلا أوراق ، يرتجل محاضرة فى أسلوب خطابى مسترسل كل جملة تند وكأنها خبطة مطرقة قوية . ودائماً فيها شىء لاذع . يحدثنا عن كتاب « الأدب الجاهلى » لطه حسين حين صدر الكتاب فأثار زوبعة « اهتزت شوارب الملك فؤاد . وخرج طلاب الأزهر شاهرين السلاح الأحمر الا وهو المراكيب » . تعرف أنه ليس الأكاديمى المتجرد ولكنه رجل الموقف الملتزم ، وما كان يصدر منه ما يدل على التزامه بشىء محدد . أهو مستخفف من أجل الاستخفاف ؟ ما توصلنا إلى شىء ولقد كانت حاسة شمنا قوية . تثير إحدى عباراته التى يلقيها من غير اكتراث مظاهرة ضده فى أم درمان ظهيرة يوم جمعة . يستقبل طلابه فى اليوم التالى بنفس هدوئه المعتاد وابتسامته الواهنة فى غلالة سخريتها المموّهة . يعلق « ما الذى أحنقهم فيما قلت ، هل افتريته أنا ؟ ليرجعوا إليه بنصه فى الطبرى » . هو بالفعل هناك بالنص .

اختفى من الخرطوم ذات يوم . ظهر فى رئاسة الجمهورية بالقاهرة مستشاراً لعبد الناصر فى الشؤون الأفريقية . هناك تجلت له مواهب واهتمامات ما عرفناها فيه من قبل . أخذ يذرع أفريقيا طولاً وعرضاً فهو فى كل بؤرة مستعرة أو هدف خلف استعارها . القاهرة تعج بمكاتب حركات التحرير الأفريقية — عينها التى صارت فيما بعد الأحزاب الحاكمة — ولعله كان المسؤول عنها ، واليه يرجع ذلك

صلاح أحمد إبراهيم :

الاعتراف بالجميل الذى تحس به حتى اليوم لدى العديد من بلاد أفريقيا نحو ابن افريقيا الكبير عبد الناصر . ثم سمعنا فى الخرطوم أن عبد العزيز اسحق ظهر فى جنوب افريقيا وانه طرد منها . ثم انقطعت اخباره .

فى باريس قابلت جولينا بنت باتريس لوممبا . كبر الأشبال صاروا كابيهم ، أو لا اعرفه ذاك الزئير؟ حكت لى بعربية مصرية ، لا لكنة فيها او تلجلج ، كيف أن والدها البطل حين شعر بالخطر يطبق عليه من كل جانب طلب من عبد الناصر أن ياخذ بعيداً عنه طفليه : جوليانا وفرنسوا . أخرج الطفلين من بيت رئيس الوزراء الشرعى ، بيته المحاصر ، تحت أكوام صناديق الزجاجات الفارغة . أخرجا سراً والخوف يكاد يقتل الطفلين . كلف عبد الناصر قائد الكتيبة المصرية من « ليوبولدفيل » — وكان الشاذلى — بتهريب الطفلين وأن يفتح النار إذا حاول اعتراضهما معترض . وصل الطفلان الأمان فى القاهرة . أخر مرة يريان فيها أباهما البطل . نزلا عند أسرة مصرية كريمة صارت أسرتهما . أسرة عبد العزيز اسحق .

حدثتنى بنت لوممبا : نشأنا فى كنف « بابا » عبد العزيز وزوجه الفضلى ، وكنا نسميها أيضا « ماما » ترعرعنا مع أولادهما كأولادهما . كنا جميعاً على جانب كبير من « الشقاوة » ولكن ما كانا يبديان غير التحمل والعطف والحب وبين حين وحين يبديان الحزم الضرورى فنزوى ونخاف . كنت وأخى فرنسوا نظن أن لكل طفل أبوين أحدهما ابيض والآخر يسود ، وأمان واحدة بيضاء والأخرى سوداء . كانت تلك الأسرة المصرية أسرتنا .

ولما كان أهلنا « كاثوليك » فقد كانت « ماما » تأخذنا للكنيسة كل احد كما اعتدنا عند أهلنا ، تنتظرنا فى الخارج حتى نتهى من الصلوات وتعيدنا للبيت . وفى ليلة عيد الميلاد تنتظرنا منتصف الليل فى البرد حتى نهاية التراتيل الخاصة بالعيد ، تنتظر فى صبر حتى ننتهى فترجع بنا للبيت .

حين جاءت امى الحقيقية من « الكونغو » لأول مرة لم تجد ما ينقص التربية التى تلقيناها شيئاً يحزنها لبعدها عنا . فى الواقع لم يقلقها غير شيئين : عدم معرفتنا للغتها القبلية ، وما كان هذا ذنب « ماما » المصرية ، والشىء الثانى الذى هالها أنها وجدتنا نأكل عشباً أخضر ونحبه بشراهة . صرخت ما هذا الحشيش الذى تأكلونه .. انفجرت وفرنسوا ضاحكين . أتدرى ما هو الحشيش الأخضر الذى استنكفت [illegible] له .. ووجدته اشهى أكلة لنا ولا تزال ... انه الملوخية !

ثم لا انسى يوم جاء « بابا » عبد العزيز ثائراً من الغضب . همس أحدهم فى رئاسة الجمهورية : « هذه فرصتك النادره لتجعل من هذين الطفلين مسلمين » . رد عليه « بابا » عبد العزيز « كيف تجرؤ على هذا القول ؟ لقد استودعنى إياهما أبوهما طفلين مسيحيين ، فكيف اعيدهما له وقد جعلتهما من وراء ظهره وبلا إذن منه مسلمين ، إننى لن أغدر به قط ولن أخون ثقته . حين يكبران لهما أن يقررا لنفسيهما ويختارا الدين الذى يروق لهما . لكننى لن أستغل فرصة انهما أمانة فى عنقى لأفعل فيهما ما ليس لى تخويل بفعله » .

قالت لى « جوليانا » ولكننا كنا نصوم أياماً من رمضان تضامناً منا مع أسرتنا المصرية فى صيامها دون أن يلزمنا أحد بذلك . والحق ، لقد علمنا « بابا » عبد العزيز أن نعتز بأصلنا . وبانتمائنا الأفريقى ، وأن نحب وطننا ونحب أفريقيا . كل هذا الفضل يرجع إليه . لقد كان « بابا » عبد العزيز رجلاً شريفاً عفيفاً ، مات رقيق الحال حين اغتنى سواه . وأعرف أن « ماما » بعد موته اضطرت لبيع مقتنياتها . « ماما » تعمل الآن موظفة بإذاعة بلد عربى . إننى أحبها حبى لأمى الحقيقية . أما ربتنى ورعتنى وسهرت على سهرها على أولادها ؟

نعم ، لم يخلف عبد العزيز اسحق لأهله ثروة وكان فى مقدوره ولكنه خلف لهم الثروة الحقيقية التى لهم أن يعتزوا بها ، الذكريات الرائعة والذكر الحميد .

ونحن ايضا نذكره بمحبة وامتنان . نذكره بحسباننا طلبته فى جامعة الخرطوم . ونذكره بما قدم لأفريقيا من جهد وعون ، ساعة حاجتها ، بهمة وتفان ووفاء وصمت . ونذكره لما قدم لأسرة حبيبنا الغالى باتريس لوممباً ، لاسيما باسمنا كعرب . ونذكره لأمثولة فذة فى المروءة والخلق الرفيع . ولا يذهب العرف بين الله والناس .

إليك يا « ماما » — كما تسميك فتاة أفريقية من بيت كريم — إليك اينما كنت . وإليكم ياأولاد الراحل العزيز الأعزاء . تحية لكل أسرة مصرية من طراز رفيع ، بما قدمت المعروف فى صمت وتحملت تبعاته فى تعفف ونكران ذات . وما أنصفناكم حقكم بعد ■

نشر أولاً فى مجلة اليوم السابع

نحن والردى

شعر

صلاح أحمد إبراهيم

ياذكيَّ العودِ بالمطرقةِ الصَّماءِ والفأسِ تشظَّى
وبنيرانٍ لها ألفُ لسانٍ قد تلظَّى
ضُعْ على ضُوئِك فى الناس اصطباراً ومآثرْ
مثلما ضوَّع فى الأهوال صبراً آلُ ياسرْ
فلئن كنت كما أنت عبِقْ
فاحترقْ

* * *

يامنايا حوِّمى حول الحمى واستعرضينا
واصطفى
كلَّ سمح النفس بسَّام العشيات الوفى
الحليمَ العفَّ كالأنسام روحاً وسجايا
أريحىَّ الوجه والكفِّ افتراراً وعطايا
فإذا لاقاك بالباب بشُوشاً وحَفِى
بضمير ككتاب الله طاهرْ
أَنشُبى الأظفار فى أكتافهِ واختطفى
وأمانُ الله منَّا يامنايا
كلما اشْتِقْتِ لميمونِ المحيَّا ذى البشائرْ

صلاح أحمد إبراهيم :

شَرِّق

تجدينا مثلاً فى الناس سائرْ

نقهر الموتَ حياةً ومصائرْ

* * *

هذه أجنابنا مكشوفةٌ فليرم رامى

هذه أكبادنُا لُكْهَا وزَغردْ ياحقودْ

هذه أضلاعنا مثلومةٌ وهى دوامى

وعلى النطعِ الرؤوسْ

فاستبدِّى يافؤوسْ

وادخُلى أبياتنا واحتطبى

وأَديرى يامنايانا كؤوساً فى كؤوش

من دمانا واشربى ..

ما الذى أقسى من الموت ؟ فهذا قد كشفنا سِرَّهُ

واسْتَسِغْنَا مُرَّهُ

صَدِئَتْ آلاتُه فينا ولازلنا نُعافِرْ

ما جزعنا أن تشهَّانا ولم يَرْضَ الرحيلْ

فله فينا اغْتِباق واصطباحٍ ومَقِيلْ

آخر العمر ، قصيراً أم طويل

كفنٌ من طرف السوقِ وشبرٌ فى المقابرْ

ماعلينا .. إن يكن حزناً فللحزن ذُبالاتٌ مضيئة

أو يكن قصداً بلا معنى ، فللمرء ذهاب بعد جيئة

أو يكن خِيْفَةَ مجهولٍ فللخوفِ وِقاءٌ ودريئة

مِن يقينٍ ومشيئة

فهَلُمِّى يامنايانا جحافِلْ

تجدينا لك أنداد المحافل

القرى منا وفينا لك ، والديوان حافِل

ولنا صبر على المكروه — إن دامَ — جميل

هذه أعمالنُا مَرْقُومةٌ بالنور فى ظهر مطايا

عَبَرت دنيا لأخرى تستبِقْ

نَفَدَ الرملُ على أعمارنا إلَّا بقايا

تنتهى عُمراً فعُمْرا

وهى ندٌّ يحترق

ما انحنَتْ قاماتُنا من حِمْل أثقال الرزايا

فلنا فى حلك الأهوالِ مَسْرَىٰ

وطُرُق ،

فإذا جاء الردى كَشَّرَ وجهاً مُكْفَهِرا

عارضاً فينا بسيفٍ دموىٍّ ودَرَق

ومُصِرًّا

بيدٍ تحصُدنا ، لمْ نُبْدِ للموت ارتعاداً وَفَرَقْ

نترك الدنيا وفى ذاكرة الدنيا لنا ذِكْرٌ وذكرى

من فعالٍ وخُلُقْ

ولنا إرثٌ من الحكمة والحِلْمِ وحُبِّ الآخرين

وولاءٌ حينما يكْذِبُ أهليه الأمين

ولنا فى خدمة الشعب عَرَق

* * *

هكذا نحن ، مفاخِرُنا ، وقد كان لنا أيضاً
سؤال وجواب
ونزوع للذى خلف الحجاب :
برهةً من سرمدِ الدهر أقمنا ومشينا
ما عرفنا بِمَ أو فِيْم اتَيْنَا وانتهينا
وخبَرْنَا تَفَهَ الدنيا وما فى بهْرَج الدنيا الحقير

عَرَضاً فانٍ لِفَانِينَ فما نَمْلِكُهُ يفلتُ من بين يدينا
أو ذَهَبْنَا دونه حين بَقِى
فكما كان لدينا ، صار مِلْكاً لسوانا ، وغرور
لغرير غافلٍ يختالُ فى الوهمِ الهوينى
فى حبورْ
ربَّ من ينهَلُ من بحر الغوايات ظَمِى
والذى يملِكِ عينين ولا لُبَّ — عَمِى
والذى تسحُرهُ الدنيا ولم يؤو المصير
ابلهٌ يمرحُ فى القيد وفى الحلْم يسير
ريثما توقظه السقطة فى القاع ولا يعرفُ أيْنَا
كل جيلٍ بعده جيل ويأتى بعد جيل
بَلِيَتْ جِدَّتُه ، مرتقباً فى غبطةٍ أو غفلةٍ أوقلقِ
فقعةَ الآمالِ فى جيل بديلْ
طالعٍ أو طامعٍ مستَبِقِ
امس قد كنا سُقَاةَ القومِ بالكأس المريرْ
وغداً يحملنا أبناؤنا كى نستقى
فالذى تُخْلَى له مَضْيَفَةُ الدنيا سيُدْعى لرحيلْ

حين يبدو قادم فى الأفق
وكلا الذاهب والقادمُ فى دفترها ابن سبيلْ

* * *

كلُّ طفل جاء للدنيا أخى من عدمِ
مُشْرِق الوجْنَةِ ضحَّاك الثنايا والفمِ
يَسْرَحُ الساعات مُهْراً لاقتحام القممِ
سابحاً فى نشوةٍ للهَرَمِ
فإذا صاح به الموتُ اقدمِ
كان فَوْتُ الموتِ بعض المستحيلْ
عجبى من رمَّةٍ ترفُلُ بين الرممِ
نسِيتْ سوءَ مآل الأمم
وسَعَتْ فى باطلٍ عقباهُ غيرُ الالمِ
ومُطِيْفِ الندمِ

والسأمِ
غَصَّةُ الموت ، وإن مُدَّ لها فى فسحةِ العمرِ قليلْ
فالذى يعقبه القبرُ وإنْ طالَ مدىً ليس طويلْ
والسؤالُ الحقُّ : ماذا بعدُ ؟ ماذا بعدُ ؟ ماذا
بعدُ فى هذا السبيلْ
يرتجيه الآدمى ؟
أإذا مِتْنا انتهينا للأبد
غير ما يمسك دهرٌ أو طبيعهْ
أم بدأنا من جديد
كيف أو أين سؤال هائل لن نستطيْعَهْ

صلاح أحمد إبراهيم :

أفَمَنْ يذهبُ عنا سيعودْ
مثلنا تزعم شيعةْ
ثم هلْ عاد أحد ؟
أم له فى داره الأخرى خلودْ
بعد أن يسترجع الله الوديعةْ
بكتاب وأمَدْ
حُلْمُه صار حكيماً وهو طفلٌ فى سريرْ
فهو يزدادُ بما حاق بنا حُزْناً وحَزْماً ووقارا
وانفعالاً كلما عاثَ بنا دهرٌ وجارا
هكذا يطْرَقُ فولاذُ البطولاتِ ويُسقى بالعذابْ
فَلَهُ فى غدِهِ يومٌ كبيرْ
يوم أن يدلجَ فى وادى طُوىً يطلب نارا
والجاً هَوْلاً مَهُولاً ، خائِضاً نَقْعاً مُثَارا
وغِمارا
ضاحكاً فى حَنَكِ الموت عُتُوّاً واقتدارا
وقد اسْتلَّ كسَيْفٍ بارقٍ جُرحاً عميقاً فى الضميرْ
خبَّرانى لهْفَ نفسى :
كيف يخشى الموتَ من خاشَنَهُ الموتُ صغيرْ

* * *

فى غدٍ يعرف عنَّا القادمون
أىَّ حبٍّ قد حملناه لَهُمْ
فى غدٍ يحسِبُ فيهم حاسِبُون
كم أيادٍ قُدِّمت منَّا لهُمْ
فى غدٍ يحكون عن أنَّاتِنا
وعن الآلامِ فى أبياتِنا
وعن الجُرحِ الذى غنَّى لهم
كلُّ جُرح فى حنايانا يهُون
حين يغدو مُلْهِماً يوُحِى لَهُمْ
جُرْحُنا دامٍ ونحن الصامتونْ
حزننا جمٌّ ونحن الصابرونْ
فابْطُشِي ما شئتِ فينا يامَنُونْ
كم فتىً فى مكَّةَ يَشبه حمزة ؟

* * *

بالخشوع المحضِ والتقديسِ والحب المقيمْ
واتِّضاعٍ كاملٍ فى حضرةِ الروحِ السماوىِّ الكريمْ
التحياتُ لها ..
وبشوق أبدىّ عارمٍ ينزفُ من جرح أليمْ
وامتنانٍ لا يفيه قدرةُ قول ولا فعل حديثاً أو قديمْ
التحياتُ لهَا ..
ليتَ لى فى الجمرِ والنيرانِ وقْفَهْ
وأنا أشدو بأشعارى لها
ليتَ لى فى الشوكِ والأحجارِ والظلمةِ زَحْفَة
وأنا أَسْقى بأشواقى لها

ليتَ لى فى زمْهريرِ الموت رَجْفَة
وأنا ألفظُ أنفاسى لها
ليت من ألمٍ طاغٍ محَفَّةْ
وأنا أُحْمَلُ مصروعاً لها .. كهدِية
فأنادى باسمِها الحلوِ بلَهْفَةْ :
لكَ ياأمَّ السلامْ
وهى ترنو لى وتصفو للتحيه
بابتسامْ
وجبينى فى الرِّغامْ
التحياتُ الزكيات لها ، نفس زكيّةْ
رسْمُها فى القلب كالروضِ الوسيمْ
صنعتنا من معانيها السنية
وستبقى منبعَ النورِ العظيمْ
ياقبوراً فى عراء الله حَسْبُ الأبدية
أنكم من ذوقها العالى صميمْ

سنوات عشتموها أيْنَعت
حُفَّلًا بالخير والبرَّ الحقيقى
ومَضَيْتُمْ فتركتم أثراً
نَبْشَ اسماعيل فى القفْرِ السحيقِ
ياأحبائى ويانبض عروقى
كنتمُ القدوةُ بالحب الوريق
فاهنأوا نحن كما أنتمْ على نفسِ الطريق

* * *

ربَّ شمسٍ غَرُبتْ والبدرُ عنها يُخبرُ
وزهورٍ قد تلاشَتْ وهى فى العطرِ تعيشْ
نحنُ أكْفاءٌ لما حلَّ بنا ، بل أكبرُ
تاجُنَا الأبقى وتَنْدكُّ العروشْ
ولمن ولّى جميلٌ يؤثَرُ
ولمن ولّى حديثٌ يُذكر ■



محمد برادة

للفنان عبد السلام عيد



فـ تتمثل صعوبة الحديث عن هذا الموضوع فى الغلالة الزئبقية التى تلفُّ مفهومى « حداثة » و« وإبداع » كل واحد منهما يقترن بتعددية فى الفهم والتحديد ، ويستحضر شبكة من الدلالات لا تُفسر وتَحْسم بقدر ما تُلقينا وسط متاهة فكرية وإبستمولوجية فالحداثة إلى جانب التعريفات التى أُعطيتْ لها بوصفها مؤشراً على الانتقال من صيغة تفكير وفعل ، إلى صيغة أخرى مرتبطة بتحولات جذرية فى بنيات المجتمع وعلائقه ، وفى مستوى العلم والكشوفات ، وفى تحقيق شروط الفردية وإعادة تحديد علائق الفرد بالمجتمع ... فُهمتْ أيضاً على أنها تشخيص لمختلف مظاهر التحديث المادى وما يُفرزه من تبدّلات سريعة وآنية داخل المدينة ، والمناظر والملابس ، والسلوكات ، والموضات ...

كذلك الأمر بالنسبة للالتباس الذى يحفُّ بمفهوم الإبداع : فالتعريفات تمتد فى إضفاء قُدرة خارقة على المبدع ، إلى افتراض عبقرية غير قابلة للتفسير ، إلى قَرنه بالخروج عن المألوف وتحطيم الموروث ...

فــــى الإبــــــداع

قدمنا على مدى ثلاثة أعداد بـأقلام الغـربيـين تصـورات عن إشكاليات الحـداثة وتجليـاتها ، ونقـدم هنا مسـاهمة أولى تعكس رؤيـة عربية للموضوع راجين أن نتبعها بدراسات أخرى .

لذلك فـإن المنطلق الذى أريـد أن أتكلم منه ، يتوخى تقديم تَصوُّر لكل من الحـداثـة والإبـداع بهـدف صيـاغـة إشكـالية تحقُّق الحـداثـة فى الإبـداع العربى وخاصةً فى الأدب .

. حداثة :

أوثر أن أعتبر الحداثة حداثات وليسـت واحـدة ، لأن قـراءة بـعض ما كُتب حول هذا الموضوع والتأمل فى نصوص أدبية وأعمال تشكيلية يؤكد أن تاريخية المصطلح وخضوعه للتَّنسيب ، خلافاً لـلاتجاه الـذى أراد أن يعطى للحداثة دلالة مطلقة وتوصيفاً طوبويـاً يجعلها توجد أو تَنْعدم بقـدر اقترابهـا أو ابتعـادهـا عن ذلـك« المثـال » . لكن تاريخية هذا المصطلح تؤكد كذلـك أن الحـداثـة ارتبطت بتحـوّل عميق مسّ طـرائق التفكـير وبنيـات المجتمعـات البورجوازية بأوروبا خلال القرن التاسع عشر ، طارحاً بذلك أبعاداً كونيـة أمام تطور الإنسان ، وتطور القيم ، وتوجيه الصراعات ، من ثمّ أصبحت الحـداثة أفقاً للتفكير وأفقاً للتغيير بعد أن تراكمت شروط وعوامل تُنذر بـإمكانـات لتحوّل جذرى ينقل الحضـارة من مرحلـة إلى أخرى ، ويغيّر طرائق العيش ، وأساليب الإبداع ، وأنماط التخييـل ومرتكـزات المتخيَّل . هذه الأبعاد الكونية هى التى ارتبطت بمهمة الحداثة فى ممارسة النقد وانتقاد « الانحرافـات » الناجمـة عن تشابك طموحات « التقدم » بالتشويهات المنحـدرة مـن تنظيمـات المجتمـع الـرأسمـالى وتشـغيـل الآلات والتكنولوجيا .. وهذا المفهوم هو الذى يشير إليه هنرى **لوفيفر** قائلاً » :(١) .

« الحـداثة تفكـير بـادىء وتخطيط أوّلى ، تتفاوت جذريتُـه ، للنقد والنقـد الذاتى ؛ إنها محاولة للمعـرفة . ونحن نُـدرك الحداثـة داخـل مجمـوعـة من النصـوص والـوثـائق تحمـل بصمـة عصـرهـا ومـع ذلـك تتعـدَّى الإثـارةَ الصـادرة عن المـوضـة والتحـريضَ الصـادر عن الجديـد . إن الحـداثـة تختلـف عـن الـعصـريـة (Mod-ernisme) مثلما يختلف مفهوم آخذٌ بالتّشكُّل داخل المجتمع ، عن الظاهرات المجتمعية ، ومثلما يختلف تفكير ما ، عن الواقع »

من هذا المنظور الذى يعتبر الحداثة أُفقاً متجـدّداً للتفكـير ضمن تبـدّلات عميقة ، متواصلة ، يمكن أن نقول مع ميشـونيك .(2) . « بأن الحداثة هى التاريخ بوصفه خطاباً ، من خلاله نقرأ أنـواعاً من الـوعى ونماذج من النقـد لا تقتصر عـلى التأريـخ لما حـدَث وعلى الشروط الموجّهة للأحداث ، بل تُعـامل التاريخ بوصفه يشتمل على عدة إمكانات ضمن الشـروط المـاديـة التى تُحـدّد مجراه .

لكن داخـل هذه الابعـاد الكـونيـة المشتـركة التى تَتعمَّم عبـر التَّحـديث والتنظيمـات العصـريـة والمختـرعـات العلميـة ووسـائط الإعـلام وأشكـال « الثقافة الجماهيريـة » تظل الحـداثة (بوصفها أفقاً للتفكير النظرى وممارسة النقد) أداة ضرورية للثقافات القومية وللشعوب الأقل تصنيعاً و« تقدمـاً » ، من أجل التفكير فى خصوصيتها وهويَّتها اللتيْن لا تستطيعان الإفلات من منطق العصر وقَبْضة الصيرورة .

وبالنسبة لنا ، من الأهمية بمكان أن نَعى أن الحـداثـة متعـددة الـدلالات لا تستقر عند محطة معينة ، وإنما تتجه دوماً نحو البحث عن معنىً مُفتقد ، وعن أُفُقٍ يستـوعب التراكمـات والتحـولات انطـلاقـاً من الحـاضر الملمـوس ، من

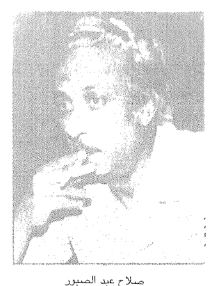
أسئلة الذات والمجتمع .

بهذا المعنى ، تكون الحداثة ضرورية ورهاناً يستحق الجدال والصراع ، لأنه يستجيب لحالة واقعية تعيشها الثقافة العربية منذ مطلع هذا القرن ، وتتمثل فى إشكالية تحويل البنيات والعلائق والقيم وسط منطق الصيرورة الكونى ، وعبر المثاقفة ، وما يتولد عن ذلك من تَفاوت تاريخى ، ومن توزّع بين متوالية الماضى ومغامرة المستقبل .

وبهذا المعنى أيضاً أقول إن لدينا حداثة ـ مهما اختلفنا فى تقويم درجة عمقها ـ سجلت فى الكتابات الفكرية والاجتماعية والسياسية والأدبية التناقضات والصراعات والتوترات التى عاشتها المجتمعات العربية منذ بداية هذا القرن .

(من ثم فإن الاستمرار فى تعميق إشكالية الحداثة يستمد مشروعيته من الجهود التى بذلها مفكرونا التنويريون ومبدعونا الجريئون المجدّدون . هكذا فإن الخطاب العربى حول الحداثة يُشكل مستوى أساسياً للتاريخ الذى كان وما يزال ينطوى على إمكانات أخرى غير الإمكانات الفقيرة البئيسة ، التى شخّصتها تجربة تحديث المجتمعات العربية من خلال استيراد النماذج الغربية والتلفيق بين لاهوتية الحكّام ومظاهر العصرنة الشكلية ....

وبنفس الاعتبار الذى يرى إلى الحداثة على أنها خطاب يبلور أفق التفكير ويكتب تاريخ المجتمع من زاوية مغايرة لتأريخ الأحداث والإنجازات ،



صلاح عبد الصبور



غالب هلسا

يمكن أن نذكر أسماء مثل أسماء **الطهطاوى ، وعبد الله نديم ، وأحمد لطفى السيد ، وخير الدين ، وطه حسين ، وشبلى شميل ، وجبران خليل جبران، والشاعر عبد الرحمن شكرى، والشابى ، ونجيب محفوظ ، وحنا مينا ، وغائب طعمة فرمان ، وصلاح عبد الصبور ، وأدونيس ، ودرويش ، وعبد الرحمن منيف ، وغالب هلسا ... والقائمة تطول ..**

فأصوات هؤلاء جميعاً تكتسب أهميتها من خلال خطاباتها الملتصقة بالذات الفاعلة ، الواعية ، التى تنطلق من الحاضر وأسئلته لتبحث عن « مستقبل المعنى » ولتُشغّل طاقة التخييل والتغيير . إنهم قبل أن يعبِّروا عن تطلعات جماعية أو مُثلٍ عليا ، كانوا يفسحون المجال لذواتهم الفاعلة ويعيشون أسئلة الحداثة لحسابهم عبر مغامرة التوحّد التى يفرضها التفكير والإبداع . ولإدراك أهمية خطابهم الحداثى يلزم أن نتذكر السياق الذى ينتج فيه المبدعون : سياق تغييب صَوت المواطن ومُلاشاة ذاتّيته لصالح بنياتٍ كليانية سياسية كانت أم لاهوتية ..

إن الحداثة العربية ، عندى ، سواء عند تحليل خطاباتها أو عند رسم ملامحها ، لابد أن تقترن بالحرص على إبراز دور الذات الفاعلة وسط البنيات الكليانية القامعة والمخصبة للفكر والإبداع .

ولكن الحداثة ، بوصفها أفقاً للتفكير ، تقتضى فى نفسى الآن ، ألاّ نُغفل

كَوْنها ملتقى لتحليل علائقنا بالآخر ، خاصة أن ثمار الحداثة الأولى ووعودها جاءتنا من الغرب عبر أكثر من وسيلة وجسر .

ومن ثم فإننا عندما نحلل تعثراتنا ، إثر كل أزمة ، نستحضر مسؤولية الغرب . وهذا ما أدى إلى المناداة بإعادة النظر فى علائقنا بالآخر وفى فهمنا لحداثته . وكثيرة هى الأصوات التى ترتفع الآن فى الغرب لتسجل مأزق الحداثة المتمثل فى ضياع المستقبل الحامل للخلاص ، سواء عن طريق تقدم العلم والعقل ، أو عن طريق الإيديولوجيا التى تُقيم الجنة فوق الأرض .

ونتيجة لاختلاط القيم وانسداد الآفاق وانتشار اللاّيقين ، فإن الأبواب تُشرَع أمام الارتداد إلى الماضى وأمام ازدهار الأصولية والتعصب عندنا وعندهم .

على هذا المستوى ، فإن التفكير فى الحداثة ومحاولة إعادة تملكها ـ ضمن سياقنا الثقافى ـ السياسى ـ هو فى الوقت ذاته تفكير مُلزَم بمحاورة حداثة الآخر .

٢ . إبداع :

إلى عهد قريب ، احتفظت كلمة إبداع عندنا بحمولة رومانسية تربطها بالدلالات المنحدرة من الإيديولوجيا الإنسانوية التى عوّضت فكرة « الله ـ إنسان » بـ « الإنسان إله نفسه » يستطيع أن يُبدع ما يشاء وأن يستوحى ذاته ليتحرر من الاستلاب .. وهذا ما أضفى على المبدع صفات « سماوية » تحجب مجموع الشروط المادية والنفسية التى تكمن وراء كل إنتاج فنى وتجعله ممكناً فى شكل معيّن . لكن الآن أصبح من المتعارف عليه ضمنياً ، أن الإبداع لا يعنى فقط الموهبة الخاصة للمنتج الفنى بل وأيضاً شروط الإنتاج وطرائق الصنع والتفاعل مع إنتاجات أخرى ومع أسئلة الثقافة وذخائر المتخيَّل . لذلك فإن الإبداع لا ينفصل عن وعى ما ، وعن تصورات تُستمد من خلفيات فكرية وفلسفية ودينية تتَضافر جميعها فى نسج شبكة المتخيَّل الجماعى .

إن الإبداع الفنى ـ بهذا المفهوم ـ على اختلاف أشكاله ووسائل تعبيره ـ يشخص تَعدد الرؤى وتغيُّر الطبيعة والإنسان والعلائق .

الإبداع ملتصق بالصيرورة يستوحى مركبتها ويلتقط عناصرها الجوهرية ، ويُعيد تشكيل الواقع الغنى بالاحتمالات . لكن المبدع ـ المنتج ليس مطلق الحرية ، مُعفىً من الإرغامات . ولعل فى طليعة الإرغامات التى تتنصب أمام المبدع ، عنصريْن اثنين يُؤثران فى نوعية الإبداع وعمقه :

١ . علاقة المبدع بالسلطة :

وهى علاقة لا يمكن أن تستقيم إلاّ على أساس من التعارض وممارسة المبدع للانتقاد . ذلك أن السلطة ترتبط بمصالح راهنة وتحرص على تبريرها وإضفاء المشروعية على مؤسساتها . والفَنّ فى جميع أشكاله هو فى نظر السلطة وسيلة لإضفاء المشروعية وتكريس قيم المستفيدين منها . بينما الإبداع يوجد ويتحقق عبر تحوير الواقع القائم واستيحاء الممكنات التى يَحْبل بها .. وعندما يتخلى عن هذا التصوّر المبدئى فإنّه يغدو إبداعاً مدجّناً ، يُنتج « تحت الطلب » ويستسلم لما يخدم السلطة فى جميع مظاهرها (الحكم ، المال ، الحزب ، الطائفة ، النجومية ، رغبات الجمهور ...)

٢ . علاقة المبدع بالإيديولوجيا :

توجد الإيديولوجيا فى جميع المجالات ، وتملأ كل الفراغات ، ويتخذ تأثيرها تجليات مختلفة ، ظاهرة أو مضَمرة ، وخاصة فى إنتاجات المبدعين . وفى مجال الإبداع الأدبى ، فإن النصوص تتحقق وسط كتلة من الملفوظات المضمرة والغُفل تكون سابقة لتدخل الأشكال التعبيرية وشارطة لإنجازاتها الفنية . وفى غالب الأحيان يقدم الإبداع الأدبى علامات وإشارات ورموزاً تتيح قراءة الأبعاد الإيديولوجية التى لم يفكر فيها المبدع ..

لذلك فإن علاقته بالإيديولوجيا أكثر تعقيداً مما يظن ، ولا تقتصر على النوايا والاختيارات الواعية . ومن ثم ضرورة تفكير المبدع فى علاقته بالإيديولوجيا

الحداثة في الإبداع

(الإيديولوجيات) من منظور الاستنساخ أو التصادمي .. بل على أساس من المساءلة الانتقادية التي تُسهم في وضع الإيديولوجيا موضع تساؤل وتفسح المجال أمام المعيش وما تفرزه جدلية التجربة .

تأسيساً على ذلك ، نقول بأن الإبداع إنتاج لمتخيَّلٍ يَسْتَثْمِرُ كل « المواد الخام » بدون استثناء ، من منظور خصوصي يختلف عن الوسائل التعبيرية غير الفنية الأخرى وعن الخطابات المتصلة بمجالات « محددة » . إن ما يُميز المبدع عن غيره ، مغامرته في استكشاف مناطق الرغبة والمتعة وتوليد الدلالات داخل ما يبدُو تافهاً ، وتفجير شهوة الحياة فيما يُعتبر راكداً ، هامشياً .. ومن ثم تبرز أهميّة المبدع بوصفه ذاتاً تمتلك رؤية رافضة للأمر الواقع ، والتأويلات الجاهزة ، واللغة المتخشّبة .. إن ذاتية المبدع ، لكي تكون فاعلة ومحركة ، تحتاج إلى أن تضع الأشياء والناس والعلائق على مسافة كافية لأن تجعلها تُظهر المخبَّأ ، واللامرئي ، واللامألوف في الكلمات ، والخطوط ، والألوان ، والأنغام ، والأشكال ... إنها « المسافة الإستتيقية » اللازمة لتحوير المعطيات الخام وتوليد « العوالم الممكنة » ..

٣ . إشكالية الحداثة في الإبداع :

قصدنا من وراء هذا التحليل الأولى لمفهومى حداثة وإبداع ، توضيح الدلالات التى سنعتمدها ونحن نصوغ إشكالية الحداثة في الإبداع العربى .

وبطبيعة الحال ، فليس الغرضُ من هذا التناول تقديم وصفة جاهزة للراغبين في تحقيق إبداع حداثى ، فذلك أمر يخرج عن قدرة النقاد والمحللين ويخضع لكيمياء أكثر تعقيداً ما تزال أسرار معادلتها متدثرة في أَقمَطة الغموض والالتباس . ولكن ما نقصد إليه ، هو أن الحديث عن الإبداع والحداثة نظرياً وعلى ضوء الممارسة ، من شأنه أن يُسهم في بلورة الوعى بأهمية الفن وبإسهامات المبدعين في إغناء الحداثة بوصفها أفقاً للتفكير ، ومجالاً لتشييد المتخيَّل وتجديده . وبعبارة ثانية ، فَمِثلُ هذا التحليل لا يمكن أن يُوجِدَ شيئاً منعدماً (الحداثة والإبداع) ، ولكنه يستطيع أن يُعمّق الوعى بهما وأن يَمدَّهما بشحنٍ من الحيوية والفاعلية ، سواء لدى الذات المبدعة أو لدى المتلقى .

على هذا الأساس نقترب من سؤال : كيف تتحقق الحداثة في الإبداع العربى ، كيف يتعامل الإبداع مع تحولات المجتمع والفرد والعالم في سياق الحداثة المطبوع ـ رغم اختلاف التفاصيل التاريخية ـ بالحركة واللاَّتَيَقُّن ؟

في محاولتنا الإجابة على هذا السؤال ، سنأخذ بالاعتبار الإنجازات الإبداعية في مجال الأدب العربى الحديث وأيضاً بعض التصورات التى نعتقد أنها تستحق أن تُستحضر عند التفكير في هذه الإشكالية .

لقد اعتمدت عند صياغة السؤال السابق على تعريف أورده **جورج بلانديبى** يقول بأن « الحداثة هى الحركة زائد اللاَّتيقُّن »[٣] ، وذلك لمرونة هذا التعريف وقابليته لأن يُبرز خصوصية الحداثة العربية ضمن المستوى المشترك بينها وبين الحداثة « الكونية » . فالحركة تُبرز دينامية المجتمع وصراعاته والتبدلات المتلاحقة ، واهتزاز القيم والأنساق والتقاليد والعلائق . الحركة تشمل الفرد والمجتمع والعالم بمكوناته المادية والثقافية . معناها : كيف يوجد الإنسان **ويعمل**، ويختار ، ويرفض ، ويؤمن ، ويهمل داخل الحركة التى تميز عالم اليوم عن عالم الأمس البطىء الحركة ؟ واللاَّتيقُّن متولّد عن سرعة الحركة وإيقاعها المذهل الذى يُرَسِّخ لدينا بأننا نعيش سلسلة من المشاهد الزائلة العابرة والتى تجعل الأمل والاطمئنان إلى مثلٍ عليا أو عقيدة ، من باب العبث ، نظراً لتناسخ المعتقدات وانكشاف هشاشتها أمام قساوة التحولات .

هكذا إذا حللنا الحركة وتأثيراتها على الثقافة العربية الحديثة ، سنجد أن المثاقفة قد وضعتنا وجهاً لوجه أمام قيم وأساليب ورؤيات تفرض علينا المقارنة والتفاعل والانغمار في أسئلة العصر . وممكن أن نسجل ، باختصار شديد ، بعض ملامح تأثيرات الحركة على الفرد والمجتمع :

الحداثة في الإبداع

ــ الفرد :

رغم ثقل البنيات التقليدية وسطوة « الأخلاق الجماعية » ، فإن الحركة المواكبة للحداثة العربية أبرزت دور الذات الفاعلة الرافضة لاستمرار الكبت وطمس الذاتية الفردية . بعبارة ثانية ، فإن إعادة الاعتبار للفرد كذات ملموسة تعيش معضلات وصراعات مع المجتمع ومؤسساته ، هي من نتائج الحركة التى خلخلت سكونية العلائق وسمحت للفرد أن يعى حقوقه انطلاقاً من تجربة الذات وأسئلتها . وقد كان التعبير الثقافى والإبداع الفنى عنصريْن أساسيين فى الإعلان عن ذاتية الفرد وانتقاله من خانة الأرقام إلى مجال الفعل والرفض وإسماع الصوت الداخلى ...

ــ المجتمع :

ضمن التفاوت التاريخى القائم بين المجتمعات العربية ، أحدثت الحركة المواكبة للحداثة اهتزازات عميقة حوّلت المجتمع إلى ساحة للصراع والعنف وتجسيد مظاهر الاستلاب المختلفة . وإذا كانت ثقافة الحداثة قد أزالت هالات التقديس عن السلطة والقيم الموروثة ، فإن اعتماد الأنظمة على السلطوية ومصادرة الحوار والصراع الديمقراطييْن ، يجعل الحركة تأخذ تأثيرات سلبية تتمثل فى تحويل مجتمعاتنا إلى مستودعات للثقافة المعلّبة الاستهلاكية المميتة للحسّ النقدى .. وبذلك تتحول الحركة إلى دوّامة من الشعارات والصّراعات والمخترعات المستوردة التى لا تستجيب لاحتياجات حقيقية لدى المواطنين ..

فمجتمعاتنا تعيش الحركة المتولدة عن الحداثة من موقع الدونية والعجز عن التمثُّل والاستيعاب ...

وعلى مستوى اللاّتيقُّن :

نجد أن تواتر الحبوطات والانهزامات قد ولّد لدى الرأى العام العربى جنوحاً إلى التشاؤم والشك فى جميع الإيديولوجيات ، والعزوف عن ضجيج الكلام والخطابات . من الموقع الذى نعيش منه حركة الحداثة ، وهو عموماً موقع التبعية للغرب ، وسيطرة العقلية اللاّهوتية على السياسة ، يتخذ اللاّتيقُّن عدة تمظهرات تتجلى فى التشظّى وانعدام النموذج والأفق (خاصة بعد أزمة المعسكر الاشتراكى وأزمة الغرب على مستوى تجديد غائية الحياة وقيمها) والاحتماء بالماضى عبر « أصولية » تتدثّر بالطوبوية لابتلاع حرية الفرد ودينامية المجتمع المدنى .

باختصار ، فإن حداثتنا تعيش من موقعها الخاص إشكالية الحركة واللاّتيقُّن المتصلين بمجال أوسع له أبعاد كونية ويعيش بدوره معضلة الحركة المستمرة وما تولده من اهتزاز فى اليقينيات وانْسدادٍ لآفاق الأمل وابتداع نموذج للحياة .

إن هذه الملامح العامة لإشكالية الحداثة تطرح أسئلتها على الإبداع مثلما تطرحها على بقية المجالات التعبيرية والفكرية الأخرى . ولكن ما يهمنا ، هنا ، هو تفاعل الإبداع (الأدبى تخصيصاً) مع هذه الأسئلة التى تبلور وعياً بالحداثة وما تُنتجه من خطاب يرسم أفقاً للتفكير ولتشييد المتخيّل الجماعى . والإبداع يلتقى مع الحداثة ، بحسب التحليل السالف ، فى كونه يعيش أسئلة الحداثة من خلال « مسافة » تتيح له أن يُشخص ـ بوسائله النوعية ـ عناصر المتخيَّل المتصل بعلائق الفرد والمجتمع والعالم وسط دوامة الحركة واللاّتيقُّن . وعندما يتوفر هذا الوعى الحداثى للإبداع فإنَّه يضع موضع تساؤل أدواته وغائيته ووضعه الاعتبارى (Le statut) .

هكذا فإن الإبداع يعيش أسئلة الحداثة من خلال إعادة النظر فى اللغة والشكل والإيديولوجيا من منظور انتقادى ، تجريبى ، يسعى إلى الانفلات من الاختناق الذى تفرضه ضوضاء ثقافة التسطيح وغسلِ الدماغ . ولأن الإبداع يُمنح من المعيش والتجربة ، من اليومى ومن الأسطورى ، من التخييل ومن التاريخ ، فإنه يكون أكثر اتصالاً بالتحولات التى يعيشها الفرد والمجتمع على مستوى التفاصيل والمجابهات الملموسة .. وبذلك تتجلى ردود فعل الإبداع على التحولات التى تطال القيم والعلائق والأنساق الإيديولوجية من خلال ابتداع تشخيص جديد للمتخيَّل بغير الأشكال واللغة والرموز ....

وفى ظل هذا التصور . يمكن أن نفهم « المسافة » التى أحدثها الشعر العربى

الحديث والرواية والقصة والمسرحية فى نماذجها الجيدة .. إنها ليست مجرد تعبير أو ترجمة لعواطف وأفكار وتطلعات « جماعية » ، بل هى أساساً تشييد لذاتية تستعيد صوتها وكينونتها انطلاقاً من الحاضر ومن الذات المأخوذة فى شرك الحركة والتبدّل ، وانطلاقا من الذاكرة وما اختزنته من نُصوص ، وانطلاقاً من متخيَّل تنبثق عناصره داخل وعى حداثى مشدود إلى الترحُّل والانتقال .

وإذا كانت الفورة القومية والاجتماعية منذ الخمسينيات قد غلَّبت مقاييس النقد الإيديولوجى للإنتاج الإبداعى ، مُعْلِيّة من شأن الالتزام والأدب الهادف ، فإن قراءة أخرى تفرض نفسها الآن من منظور الحداثة المتخطى للظرفية حتى تستعيد الأعمال الإبداعية وزنها الحقيقى داخل المتخيَّل الجمعى وعبر « المسافة الإستتيقية » التى أتاحت لها أن تتحقق وفق أدواتها ولغتها المميَّزة .

ولعلنا سنجد فى الانتقادات الذكية التى وجّهها « أدورنو » إلى مفهوم الالتزام عند سارتر ، مدخلاً لتثبيت استقلالية العمل الفنى النسبية ليكون تأثيره وحضوره أعمق من إعلان موقف أو تمجيد إيديولوجيا : « ... ذلك أن الأعمال الفنية يُعْهَد إليها بأَنْ تَقْطفَ وتختزن – فى صمت – ما يكون الوصول إليه ممنوعاً على السياسة » . أو بعبارة ثانية كما قال : « لا يرتكز الفن على تقديم بدائل ، بل على المقاومة : أن يقاوم عن طريق الشكل ولا شئ آخر غيره ، مجرى العالم الذى يستمر فى تهديد الناس وكأنه مسدَّس مُصوَّب نحو صدورهم »(٤)

إن هذا التحديد لوظيفة الإنتاج الإبداعى يُقربنا أكثر إلى دائرة الحداثة فى الإبداع ، لأنه يُحرره من التبعية للسياسى والإيديولوجى ويضعه وجهاً لوجه أمام المواد الخام ليصارعها انطلاقاً من اللغة والتشكيل إلى الترميز والتخييل وتشييد المتخيل . وبهذا المعنى لا تكون الحداثة فى الإبداع قائمة على علاقة ملء « فراغ » مُفْتَرض فى الإبداع ، بحمولات جاهزة للحداثة ، وإنما تكون علاقة حوار وجدلية تكتسب غناها من خصوصية الإبداع الشكلية والرصدية ، ومن خصوصية الحداثة بوصفها أفقاً للتفكير المتجدّد باستمرار ، انطلاقاً من الرؤية الإنتقادية التى تؤرخ للذاتية وللحركة المغيِّرة للمتخيَّل الجماعى .

على هذا النحو ، تكون الحداثة أحد الشروط المحدّدة للإنتاج الأدبى ، أى أحد الشروط التى تُخرج الإبداع من دائرة الخلق الهيومانية المكرّرة لنفسها والمثّبّتة لهوية الإنسان إلى دائرة إنتاج إبداع له أبعاد معرفية تُشخص علائق الصيرورة والتحولات كما تلتقط تبدُّلات الهوية من خلال نَوَسانها بين الماضى والمستقبل عبر أسئلة الحاضر .■

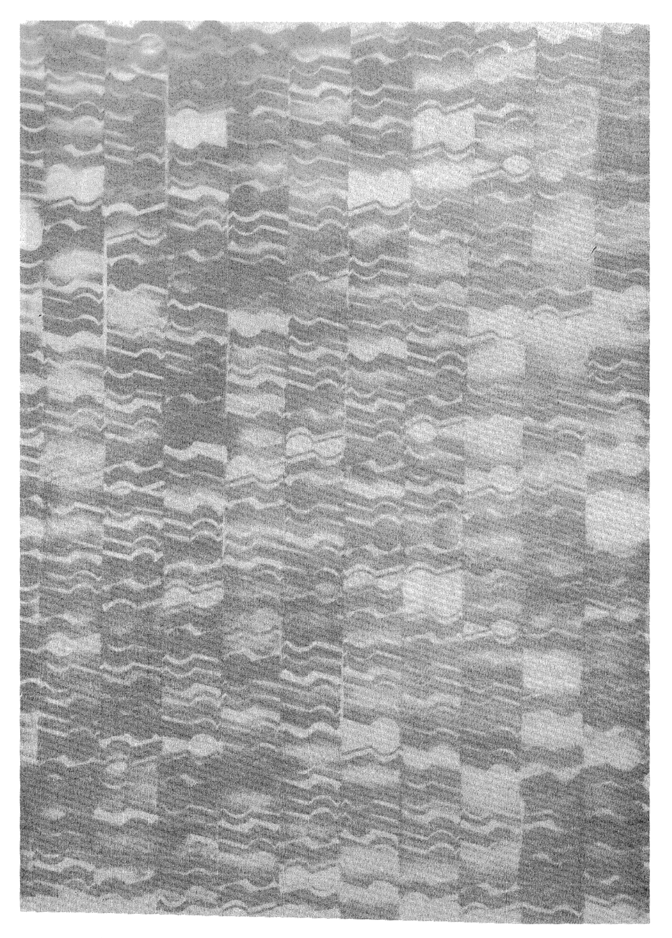
الهوامش

(1)انظر كتابه (مدخل إلى الحداثة ، بالفرنسية ، نشر دار مينوين ، 1962 ، باريس .

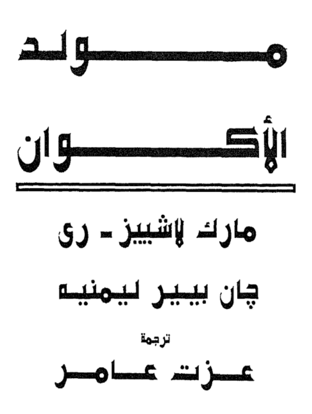
(2) فى كتابه : , Madernite,Modernite: نشر verdier ، 1988 باريس

(٣) فى كتابه : Jeorges Balandicr : Le de-tour : Pouvoir et modenite. ed Foyard 1985 , Psris

(٤) انظر كتابه : Notes sur la Litterature نشر فلاماريون ، 1984 ، باريس ، ص 285 — ،



لوحة للفنانة : ثناء إمام لبيب



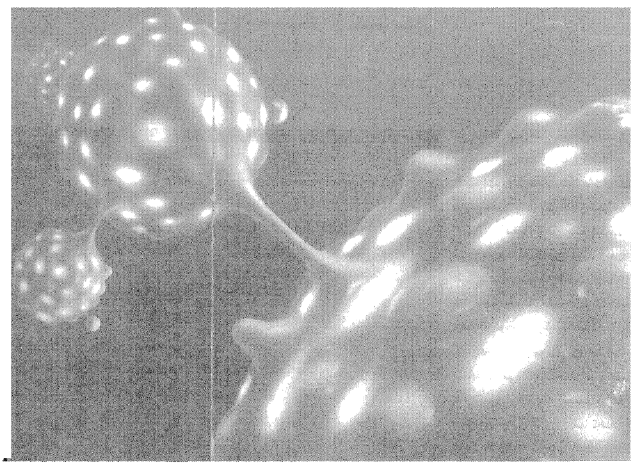
« الطبيعة تحب البساطة ، وتحب الإتساق » ويمكننا أن نضيف إلى هذا الاستشهاد من كبلر ، أن علماء الفيزياء الفلكية يحبون أيضا البساطة والإتساق ، لأنهم لكى يعودوا إلى بدايات الكون ، يبحثون الآن عن خيط يقودهم .. نظرية للجاذبية الكمية سوف تنظم كافة الظواهر ، تُطبق على تكدسات النجوم كما تُطبق على العالم الكتوم للجزيئات الأولية .

فى بداية القرن قامت نظرية النسبية العامة ونظرية ميكانيكا الكم بتثوير مفاهيمنا عن الفضاء ، والزمان ، والمادة والضوء ، وفى الحقيقة ، تثوير كل ما نعرفه عن الكون الفيزيائى ، وأدت كل منهما ذلك بطريقتها الخاصة ، ويمكن القول بشكل عام ، أن مجالات عملهما المتبادلة لم تتطابق بعد ، فإحداهما تحكم بشكل أساسى التجمعات الضخمة للمادة ، التى تحدد قوى الجاذبية حركتها ، ويتعلق الأمر خاصة بالأجرام الفلكية من النجوم ، والمجرات ، والتكدس النجمى حتى الكون بتمامه .

أما نوعية الفيزياء الكمية فمختلفة تماما ، فالآثار الكمية تظهر عمليا بشكل خاص على مستوى القياسات الميكروسكوبية ، فى العالم الكتوم للجزيئات الأولية .

ومع ذلك ، تبزغ أحيانا مواقف تعود كلها إلى مدخلين ، ففى الفيزياء الفلكية بصورة خاصة ، فى المجالات الجاذبة الكثيفة الناتجة من النجوم بالغة الكثافة ومن الثقوب السوداء ، أو فى الكون البدائى تماما ، لكى يتم توحيد القوى النسبية والقوى الكمية ، ليس أمام علماء الفيزياء الفلكية حرية الاختيار : يجب عليهم الربط بين النظريتين .

لذلك عند تحديد الأوضاع ، لا تكون نظريتا النسبية العامة والفيزياء الكمية متمايزتين فقط ، لكنهما تكونان أيضا متعارضتين ، مثلما يحدث بالنسبة لتطبيق النظرية الكمية على المادة والإشعاع ، تقتضى النظرية عدم انحناء متصل المكان ـ الزمان ، وهو ما ترد عليه النسبية العامة فوراً ، بأنه فى هذه



قد يكون للكون ليس فقط ٣ أو ٤ أبعاد بل ٦ أو ٧ أو ٢٢ بعداً

الأحوال ، لا يمكن الحصول على تمدد ولا حتى مادة فى الكون !

وبالنسبة لعدد من الفيزيائيين ، فحل هذه المشكلة بالحد الأدنى من الحسم ، لابد أن يمر بطريق توحيد النظريتين ، وهذه ليست فكرة جديدة : ففى كتاب « سر العالم » الذى نشر عام ١٥٩٦ سبق لكبلر أن قال « الطبيعة تحب البساطة ، وتحب الاتساق ، ولم يوجد بها أبدا ما هو عديم الجدوى أو زائر ، بل بالعكس ، فغالباً ما تكرس شيئاً وحيداً للقيام بإنجازات عديدة » ، وبقى هذا المفهوم منذ أثبت فعاليته قريباً من مفهومنا وخاصة مع النجاح النظرى والعملى لنظرية الكهرضعيف ، التى توحد بين القوة الكهرومغناطيسية (محدثة التفاعل المتبادل بين الشحنات) والتفاعل الضعيف المسؤول عن النشاط الإشعاعى ، نجاح خلق تطلعات أكثر اتساعاً ، وحفز بصورة خاصة الأبحاث حول نظرية « التوحيد العظيم » ، التوحيد الذى سيضم إلى المخطط السابق التفاعلات النووية القوية ، التى تضمن تلاحم النواة .

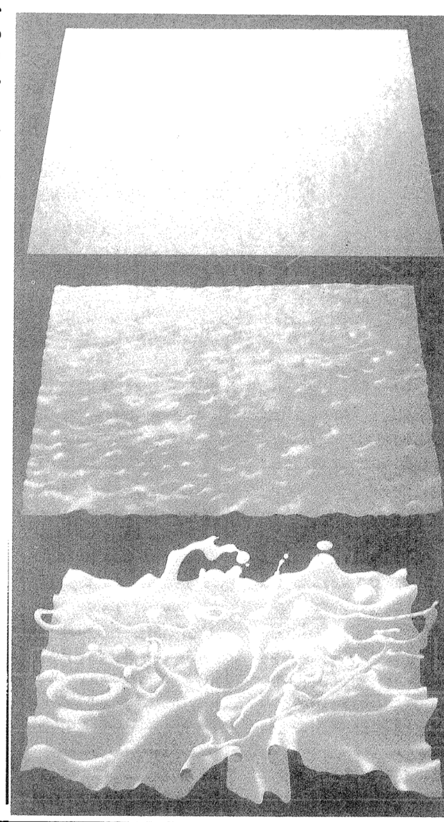
وعلى كل حال ، يحكم عديد من النظريين على الوصف السابق بـ « العظيم » بأنه منتحل ، لأن أملهم الحقيقى هو التوصل يوماً ما إلى توحيد الجاذبية مع التفاعلات الأخرى ، وهذا ما سبق لألبرت أينشتين الحلم به ، فالنظرية النهائية « نظرية كل شىء » يمكن أن تكون نظرية الجاذبية الكمية ، التى من خلالها سيتم تكميم « جعله كمياً Quantifie) قوى الجاذبية ، وحتى هندسة المكان والزمان فى هذه الحالة ، على غرار الإشعاع الكهرومغناطيسى المكمم على شكل فوتونات ، وبافتراض قيام هذه النظرية « بإدارة » المجالات المتطرفة التى تدمج قوى الجاذبية بالقوى الكمية ، فإنها ستسمح فى هذه الحالة بالوصول إلى مداخل جديدة للعلوم الكونية .

ولدى علماء الفيزياء الكونية الآن فكرة محددة تماماً عما يجب أن يكون عليه النموذج الكوزمولوجى (المتعلق بالنواميس الكونية Cosmologique) : يمكن وصف الكون هنا كبنية حيزية -زمانية ، مزودة بمحتوى مادى (مادة وإشعاع) تنظم تركيبهما وديناميكيتهما نظرية النسبية العامة ، ويتيح هذا الإطار التصورى

صياغة تنوع ضخم من النماذج ، وبالمقابلة من خلال هذه النماذج بين التنبؤات والملاحظات ، لا يتم الاحتفاظ من بينها إلا بتلك التى يكون فيها انحناء المكان (الفضاء) غير بالغ الشدة ، أو حيث توجد قبلاً أنواع معروفة من الجزيئات ، أو حيث تكون كثافة المادة قريبة مما يتم ملاحظته ، أو حيث يكون الفضاء موحد التركيب نسبياً .. الخ .

وأفضل مجموعة من النماذج تم مطابقتها هى تلك المسماة بـ « النماذج القياسية للانفجار العظيم فى بداية الكون Big Bang » ، فكلها تصف كوناً موحد التركيب فى حالة تمدد ، وتقرر كلها وجود تميز بدئى ، والكثافة المتوسطة للمادة ليست مؤكدة فى هذه النماذج ، لكن يبقى كبر الكثافة الحرجة (مقربة إلى كسر عشرى) الضرورية لجعل شد الجاذبية الكونية يتوازن بالضبط مع التمدد الكونى .

ومع ذلك ، تظل أسئلة معينة فى حالة قلقة ، حتى رغم البساطة البالغة لهذه النماذج التى تعطى وصفاً رائعاً للكون خلال جزء كبير من تطوره ، لماذا لا يوجد مثلاً (أو يوجد القليل جداً من) المادة المضادة antimatiere ؟ هذه الملاحظة لا تتنبأ بها النماذج القياسية ، لماذا للكون كثافته هذه وليس قيمة أخرى للكثافة ؟ (وعلى نفس المنوال لماذا ثابت الجاذبية أو كل ثابت آخر فى الطبيعة له هذه القيم ؟) ، وفى كون قديم موحد التركيب بهذا الشكل ـ كما يثبت ذلك



رغوه المتصل المكانى ـ الزمانى

توجد خواص أساس الانتشار الكونى - كيف أمكن للمجرات أن تتكثف ، وتكدس المجرات وكافة مجموعات التكوينات الكونية المعروفة ؟ وهل حدث حقاً أن وجدت مفردة ابتدائية Singularite ، أى حالة من الكثافة اللانهائية فى الماضى الكونى ، حتى وقد أشار كُلٌ من ستيفن هاوكنج وروجر بنروز فى نهاية الستينيات إلى أن نظرية النسبية العامة افترضت ذلك بشكل حتمى ؟ ، وأخيرا ، طوبولوجيا Topologie الكون (دراسة الخصائص الهندسية التى لا تتأثر بتغير الحجم والشكل) وهل الفضاء متناه أم لا نهائى ، موجّه أم لا ؟

منذ سنوات ، بدا أن نماذج « التوحيد العظيم » ، أو مشروعاتها الأولية ، توحى بإجابات عن الأسئلة الأولى الثلاثة ، وبدت هذه المشاكل وقد حُسمت فى طبائع الكون البدائى تماماً ، الذى تسيطر عليه فيزياء الجسيمات ذات الطاقة المرتفعة ، ولكن بدون تدخل الجاذبية أو الكوزمولوجيا الكمية ، كذلك ظهر الدور الأساسى لكسور التناظر عند كل مرحلة متميزة فى تاريخ الكون - وهى البرودة فى هذه الحالة - التى تفسر مرحلة من بينها - من جهة أخرى - انعدام التناظر بين المادة والمادة المضادة .

ومن جانب آخر ، فالتضخم الكونى (هذه الفترة من التمدد السريع التى دامت طوال الانتفاخ المفرط لأبعاد الكون) حمل أيضا أفكارا جديدة ذات مكاسب ، وخاصة حول تكون المجرات ، لكن الأسئلة الخاصة بالمفردة الابتدائية والطوبولوجيا لها طبيعة مختلفة ، فعندما يختص الأمر بوصف ماض قديم جداً ، حيث لم يكن عمر الكون قد تخطى ١٠-٤٣ ثانية ، وحيث لم يتجاوز مقاس التميز البدئى ١٠-٣٣ سم إلا بقليل ، أو حيث تاخمت درجة حرارته ١٠^٣٢ كلفن ، تفقد نظرية النسبية العامة كل قدرة تنبؤية لأن القوى (التأثيرات) الكمية تصبح متفوقة : ويبدو وجود نظرية للجاذبية الكمية عندئذ ضرورياً بشكل حقيقى .

لكن مثل هذه النظرية لم توجد بعد ، بالإضافة إلى المصاعب الأكثر جوهرية التى ترتبط بإعادة تعريف المفاهيم ، مثل ما يخص الزمان ، والسببية ، ودور المراقب ... إلخ ، وتكمن المشكلة الرئيسية فى حقيقة وجوب تكميم المكان نفسه ! ففى ميكانيكا الكم « العادية » يكون المكان والزمان من بين المقادير الوحيدة التى لا يتم تكميمها ، بينما تنسب النظرية النسبية إلى المكان دوراً ديناميكياً : وبهذه الصفة ، يجب تحديده مثل المتغيرات الديناميكية الأخرى (الطاقة ، الذبذبات ... إلخ) ، وحلبة تكميم المكان نفسه ! وقد تم تقديم اقتراحات عديدة ، من بينها ما هو جذاب ، لكن طريقتين عظيمتين للأبحاث يبدوان بارزين .

يتضمن الطريق الأول تكييف النظرية الكمية للمجالات ، لتكون صحيحة فى مستوى المكان - الزمان ، عند انحناء المكان ، حينئذ تقتات النماذج على ما هو « فائق Super » : فائق التناظرية ، فائق الجاذبية ، الأوتار الفائقة ، والثمن الذى لابد من دفعه هو الإدخال الاجبارى للأبعاد الفضائية الإضافية : ٦ أو ٧ أو ٢٢ بعداً فى النماذج الأكثر شهرة ، وقد تكون هذه النماذج « ملتفة » مطوية على نفسها ، مع اتساع بمقدار ١٠-٣٣ سم ، حتى أنه فى المقياس الماكروسكوبى (المرئى بالعين المجردة) المألوف ، تكون الأبعاد الفضائية الثلاثة فقط هى المفهومة .

والطريق الآخر هو ذلك الخاص بـ « الهندسة الديناميكية الكمية » ، اقترحها جون ويلر وبرايس دى - ويت فى نهاية السبعينيات ، بإنجاز فريد تماما « الزوم Zoom السابق » ، وتحاول هذه الهندسة وصف كيفية تطور الهندسة الفضائية للمكان على مستوى القياس الكمى ، والفكرة أنه على المستوى الميكروسكوبى ، تصبح هندسة الكون « متذبذبة » ، ويمكن مقارنتها بنوع من الرغوة تتحرك فى كل اتجاه دون انقطاع ، لتوجد تموجات صغيرة ، وتدويمات صغيرة .

ولا تعود حلبة هذه الهندسة الديناميكية الكمية هى (المكان - الزمان) فى أربعة أبعاد (أو أكثر) ، لكنها تصبح « المكان الفائق « Super Space » الذى يملك ما لا نهاية له من الأبعاد ، وكل نقطة فى هذا المكان الفائق تعبر عن حالة ممكنة للكون ، أى صياغة بيان عن المكان وعن المادة ، وبالانزلاق على طول « منحنى » المكان الفائق ،

يمكن فى هذه الحالة إعادة رسم التاريخ الزمنى الكامل لمكان ثلاثى الأبعاد - أى ما نسميه نموذجاً كونياً كلاسيكياً .

يبقى أن المكان الفائق كمى ! وأن الكون جسم كمى ، يجب عليه أن يخضع عندئذ لقوانين محيرة كتلك التى تجعل سلوك الجزئيات المادية مثل الأوركسترا .. والحال أن الفيزياء الكمية مسحت الصورة الكلاسيكية للجسيم الذى يشبه نقطة ، والممكن تحديد موقعه تماماً فى كل لحظة ، لصالح ما يسمى بـ « حزمة من الموجات » ممتدة فى المكان ، نوع من «الجسيم الضبابى » ، حيث طبائعه المتغيرة (الوضع أو السرعة) لا يمكن تحديدهما أكثر ؛ إلا بمصطلحات الاحتمالية .. وعلى نفس المنوال ، هل يجب إدراك أنه فى المكان الفائق تكون مسارات تطور الكون غامضة ! .. وهكذا ، مع هذه الدفعة من المتغيرات التى تم توفيقها مع النماذج الكونية ، لا يمكن الكلام عن احتمالية تسمح للكون بالحصول على ذلك الشكل الهندسى والمادة أو ذاك ، وتنظم هذه الاحتمالية معادلة موجة مماثلة لتلك الخاصة بشرودنجر فى ميكانيكا الكم العادية : معادلة ويلر - دى ويت التى تملى التطور الزمنى للمكان ومحتواه .

وعملياً ، لا تُستعمل هذه المعادلة بصورتها العامة بسبب شدة تعقدها التامة ، والفرصة الوحيدة لإيجاد حلول لها تكمن فى تبسيط المشكلة كثيراً ، مع أخذ التناظرات الخاصة بالمكان - الزمان فى الاعتبار ، مثال لذلك عدم اعتبار إلا الهندسات ذات الإنحناء الثابت (موحدة التركيب Homogenes وموحدة الخواص Isotropes) تلك التى تساعد علماء الكونيات على الإنقاص تماما من طموحاتهم الأولى .. وعلى الالتجاء إلى جزء صغير جداً من المكان الفائق ، ليعاد تسميته بـ « المينى - مكان فائق Mini-Superespace » .

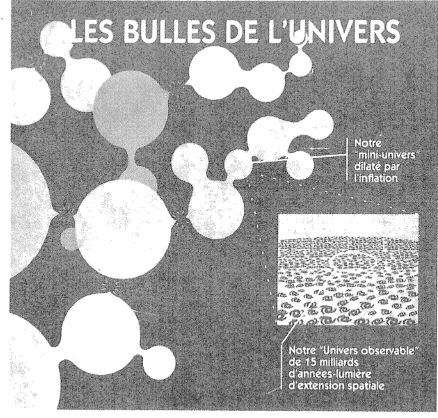
هذا ما يماثل الكوزمولوجيا الكمية ، مطلوب منها أن تكون حقلاً لتطبيق نظرية للجاذبية الكمية ، كما يجب على الكوزمولوجيا الكلاسيكية (والتى هى جزء من النسبية العامة) أن تتخلى عن المشروع الضخم لوصف الكون الكلى حسب نظام كمى ، وأن تنحصر فى « المينى - مكان فائق » ، أى فى نماذج مبسطة بأعلى درجة .

وحتى فى هذا « المينى - مكان فائق » تكون المشكلة بعيدة أيضا عن الحل ، فمن أجل إعادة حكى التطور المكانى - الزمانى للكون ، لعرض تاريخه ، يجب أيضا تعيين معطيات ابتدائية محددة ، وخاصة الطريقة التى تسلك بها هذه المعطيات عند حدودها الخاصة .

وتم كذلك اقتراح أنواع مختلفة من « شروط للحدود » ، وخاصة بواسطة « المدرسة الروسية » تحت إشراف أندريه ليند وفيلنكين ، وبواسطة « المدرسة الأنجلو - ساكسونية » بالاقتداء بجيم هارتل وستيفن هاوكنج .

وبعبارات مبسطة ، ليس لدى النموذج الكمى للكون الذى اقترحه كُلُّ من هارتل وهاوكنج حدود ولا ضفاف ، مثل سطح كرة (مع بعدين تكميليين ليس إلا) ، ويكون المكان - الزمان متناه كذلك ، ولكنه مماثل لحرف S ، ويقول هاوكنج فى كتابه الشهير « تاريخ موجز للزمان » بعدم وجود (مفردة ابتدائية تصير عندها القوانين الفيزيائية باطلة ، ولا توجد ضفة للمكان - الزمان [.....] الكون ينطوى على نفسه بنفسه ، ولا يتأثر بأى شىء خارجه ، ولا يمكن إيجاده أو إفناؤه ، ليس أمامه إلا أن « يوجد » ، وهكذا تختفى مشكلة المفردة الابتدائية ، لكن هذه « الأبدية الجديدة للزمان » لا تستعاد إلا كثمن للتخلى عن الزمان الكونى الحقيقى (الذى يتم قياسه بالساعة أو بتمدد المجرات) لصالح زمان « تخيلى » (بالمعنى الرياضى للكلمة) ...

والمدخل الروسى مختلف تماما ، ويقترح شروطا ابتدائية فوضوية Chaotiques ، فتبعا لليند ، قد يكون الحل فى تخيل كون أبدى هائل « مولِّد - ذاتى » يتكون من « رغوة » من « المينى - كون » ، تملك كل واحدة من فقاقيعها طبائعها الخاصة : فيزيائيات ثابتة ، عدد من الأبعاد الفضائية (المكانية) ، ديناميكية ، ولا يكون عالمنا المرئى نفسه إلا كجزء صغير جداً فى إحدى هذه الفقاقيع ، منتفخ بإفراط عن طريق التضخم ، وهنا أيضا ، لن يكون للكون « الكلى » بداية ولا نهاية ، حتى لو حدث للفقاقيع المفردة - وخاصة



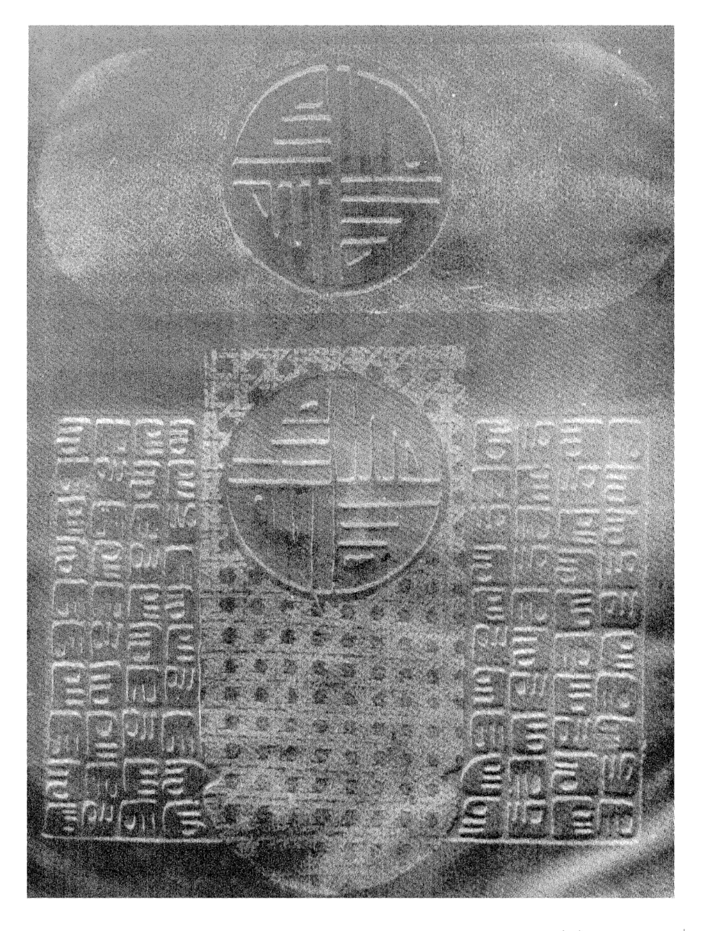
فقاقيع الكون

ما يبدو أنها « كوننا » ــ إن وُلدت أو ماتت .

وهكذا نرى ، أن الكوزمولوجيا الكمية تحمل مشاكل « إن لم يكن أكثر » مثلما توضح شرخ شباب الكون ، لكن هذا ما يمثل ثراءها وفائدتها ، فهل تحل مشكلة المفردة الابتدائية ؟ الإجابة مبهمة : « نعم » فى نماذج محددة ، و« لا » فى نماذج أخرى . وهل الشك ناتج من التبسيط المفرط الذى يفرضه « المينى ـ مكان فائق » ؟ لا أحد يعرف شيئا عن ذلك ... ولا تحل الكوزمولوجيا الكمية حتى مشكلة طوبولوجيا الكون ، ويلزم « المينى ـ مكان فائق » انطلاقا من الطوبولوجيا بشكل خاص ، حيث يكون المكان منتهياً ، وحتى فى هذا الإطار المقيد ، لا تسمح معادلة ويلر ـ دى ويت بحساب الاحتمال لكى يكون لكون ما هذه الطوبولوجيا أو تلك عند الخروج من العصر الكمى .

نطرح الكوزمولوجيا الكمية مشكلة الزمان أيضا بطريقة أساسية ، كذلك بالنسبة للمراقب ، فلا يظهر الزمان بوضوح فى معادلة ويلر ـ دى ويت ، لكن الكون « الكلاسيكى » المدرك بالبصر يعتمد على هذه المعادلة بشدة ، مع انحراف تمدد المجرات .

وتأتى مشكلة معينة من التفكير بأن وجود « المراقب » بالذات هو الذى يسبب خداع « الزمان الكونى » كما فى الميكانيكا الكمية ، فبعيداً عن أن يكون مشاهداً ايجابياً ، يلعب المراقب دوراً فائقاً ، حيث القيام بقياس فى نظام كمى يعطى بعضاً من صفاته لهذا النظام ، ما هى الحقيقة الغريبة التى سوف نواجهها عندئذ ؟ هل ستكون كوناً مزدوجاً ، أو بينما يقيس مراقب (يعود إلى نفسه) ديناميكا كونية محددة بمساعدة ساعة ، فإن الباقى ، الأبدى ، قد يكون ، بكل بساطة .... ■



لوحة للفنانة : نجوى عبد الجواد


الإيقاعات والرؤى

١٩٩٣

شعر :

محمد صالح



لوحة للفنان : محمد رياض

الحادث

رغبةٌ جارفةٌ
حاول منذ استيقظ أن يكبحها
أن يُطلَّ على موقع الحادث
ولقد سلك طرقاً غريبة
لكنه انتهى أخيراً إلى الجسر ذاته
كان يُفكِّرُ
فى أنه ربما كان هناك ما يزال
بعض الدَّمِ
والزجاج المتناثرِ
حين هوى
تماماً حين تجمّع المارة
ومن جديد تناثر الزجاج
وكانوا قد كنسوا الشّارع

بارستلا

لا بُدَّ اننا خُضنا فى أوحالٍ كثيرة
فلم نكن نعرف أنفسنا
بعدما انتهينا أخيرا
وكانت ثيابنا غريبةً علينا
وكان علينا أن ننفق وقتاً أطول
ليسمحوا لنا بالدخول
وتبادل أنخابٍ قليلة

صيد الفراشات

من أين جاء الخاطرُ المرُّ
أنه منذ ما يعى
ينتهى حيث بدأ
وأنه لن يعثر عليها أبدا ؟

البكاء الأخير

قصة :

جار النبى الحلو



للفنان على الدسوقى

فبعد أن حلقت ذقنى ، وارتديت المعطف الذى تحبه ، دققت النظر لأتأكد من ملامحى ، نصف ابتسامة ، وفرح يغمر القلب . بعدها قالوا إننى كنت أطير ولم أر أحدا فى طريقى ، وأقسم صديق أنه شدنى من يدى اليسرى ، لكنى كنت بعد لحظة راكبا التاكسى الذى حدثنى سائقه عن الغرام وروائح العطر والأغانى القديمة ومناديل العشاق وتوتر القبلة الأولى والموت فى القبلة الأخيرة . ثم أصبح أكثر حدة وهو يحكى عن التاريخ الدامى ومشانق النخيل ومسدسات المحبين ، وقبل أن أتحسس قلبى رمانى أمام المكان . شممت رائحة الطعام ، وسمعت موسيقى خافتة تطن فى أذنى ، والمصابيح مضاءة والمكان أميرة فى حليها تضوى ، فدخلت متعثرا . على الباب التقيت به ، وكان عجوزا وفى يده عصا من شجرة عتيقة ، رفعها فى وجهى سائلا : إلى أين ؟ نظرت حولى وسألت : هل المكان مغلق ؟ أشار بعصاه وتمتم فى عجب : ادخل . ومط شفتيه خلفى ، وسمعت همس الجنون ، فدخلت . لحظة من سكون رهيب ذى رائحة مميزة . أحسست بثقل الصمت الناتج عن خوف أو دمار ... أو .. سمعتُ ضحكتها ، تنفستُ بارتياح ، لم أخطىء المكان ، تحسست العنوان بجيبى وتذكرت أننى رغم كل شىء دفعت النقود للسائق وبأننى قرأت اللافتة وميزت ضحكتها ، وشممتُ عطرها وأنا واقف بجوار الباب وخلفى العجوز يتابعنى بعينين محروقة الأهداب . ضحكتها .. هناك . دخلتُ ، مشيت باتجاه مائدة محددة كأننى أحفظ سكتها منذ وضعتنى أمى فى يناير قديم وبارد . كانت المائدة فى برودة ووحدة ، شددت الكرسى وجلست ، بعض الدفء سرى فى الكرسى والمائدة ، وبعض البرودة سرت فى جسدى ، بحثت بعينيى وبقلق عنها . لن تتأخر . تعشق المُحبة لهفة العاشق المحب فتتأخر الدقائق لتمتلك أكبر مساحات من القلب . تابعتُ السيارات . لم يأت النادل ، هو يعرف أنى فى انتظارها ، جلستُ حاملا قلقى . مر رجل متفحم وجوعان . أنا أعرف شكل الجوعى لكننى لا أفهم فى التفحم . قرضتُ أظفارى ، لعلنى الآن طفل .. لعلنى .. معى العنوان والنقود ومعى قلبى . نظرت خلال الزجاج ، العاصمة تموت الآن فى البرودة ، بينما يتسلل أحدهم حاملا قنبلة وقابل سيدة عجوزا ، فابتسمت العجوز ابتسامة واسعة ثم انحرفت يمينا واختفت بعد انفجار القنبلة . وعندما أتت سيارة واقتحمت المطر حاولت أن أتابع الوجوه ، أن أحس رعشة البرد ودفء

البكاء الأخير

جيوب المعاطف . لم استطع . اكلنى قلقى إذ أنها وعدتنى بتفاحة وصدر وشفاه ، وكنت أحمل فى حافظتى هويتى . قالت سأحاول إيقاف دورة الأرض حتى أشبع منك ، لكنى قلت لها سترحلين معى إلى حيث نهاية لا تنتهى ، ثم أنها وعدتنى بيمامتين وأغنيتين ، ووعدتها أنا بجملة لها مذاق التراث وجنون المجهول . ابتسمتْ . أنا أحب ابتسامتها خاصة . فى الهاتف أخبرتنى بمفاجأة . سألتُ هل لها ملامح ؟ قالت لها روائح عطرية وحب مدهش ، فسكتُ ونسيت أن اقبلها . وحين دسست فى يدها سرى لم تفتح يدها بل دست يدها فى صدرها سرها ووضعتنى بين دفئين . ياه .. ثم إننا . لماذا يبص علىّ هذا الرجل بهذه العين ولماذا يمسك بعصا ولماذا خلع ملابس زماننا وارتدى ملابس الصحراء ؟ ويدندن كلمة واحدة بملل : ياليل .. ياليل .. ياليل . ولا أعرف بالضبط كيف شممتُ رائحة بارود !. كانت فى الهاتف قد دعتنى على عشاء مع روائح عطرية فى بهجة الزمن قبل البكاء الأخير . سمعتُ همسها ، شهيقها . دخلتْ بفستانها وكلامها وحقيبتها وفضتها ، كدت اركض إليها ، قلت أهدأ أيها القلب فها هى . ودخلتْ ، واكتشفتنى من أول وهلـة كمـا اكتشفتنى لحظتها فوق جسر على نهر ، رفعتُ يدى ملوحا فعضت شفتها السفلى بفرح فتاة وإدراك امرأة ، وقبل أن أناديها بإسمها رأيت أختيها معها . الكبرى ترتدى فستانا جميلا مثل نجوم السينما وشعرها يسدل ستارا على ظهرها وقبل أن تجلس حكت لى عنه وعن شروده مثل ظبى وبكت وقالت إن الصحراء تافهة وأنه حبة رمل مضمونة فى يدها ، ثم قالت لا تزعل وحاول أن تغنى معى . سحبتُ يدى من يدها الباردة ودهشت لبكائها وأخرجتْ مناديل الدموع ونشفت ما فاضت به العين ، وابتسمت الصغرى وهى تقلب بين يديها مجلة مصورة ملونة ، وكانت مشرقة الوجـه ، ترتـدى البنطلون والبلوزة البنفسجية ويبدو فى شقاوتها سحر الأنوثة . أما هى فكأنها لبست هى . كانت كعروس تمد يديها للحناء . قدمتهما لى . أعرفهما من سنوات بعيدة ، تربت بيننا الحكايات وقصص الـعشق والشجـن ، كنت أعـرف ما يخبئن تحت الوسائد ، وما يحلمن به ، وآخر ما اقترفن من آثام حب صغيرة . جلستا أمامى ، جلست هى بجوارى . ابتسمت وقالت تقدمهما : روائح العطر .. أكذبت عليك ؟ قلت لا .. هما أختاى فى زمن بعيد . قالت : وهما تحبانك مثلى . إحمرت الصغرى خجلا . أكذبت عليك ؟ قلت لا .. هما حب مدفون فى صدرى .. أبثهما الحنان والحب كلما اقتربا .. أخاف عليهما كلما ابتعدا . قالت : لكنك لن تجد مثلى فى المدن والبرارى ولا فى السماء . قلت لم تكذبى . اقتربت منى ، لامس كتفها كتفى ، ثم استندت براسها على كتفى . ماذا سناكل ؟ شددتها من يدها ، قامت معى ، درنا فى المكان . علينا ان نختار اللحم والأرز والبيتزا والشاى والقهوة . حملنا السلة ، قطفتُ زهرة قرنفل بيضاء ، ودخلتُ بها تحت شجرة الموز ولعبنا معا فى نافورة السمك وسبحنا خلف الألوان ونشدت نشيدها الباكى وخلعت ملابسها تحت النافورة باحثة عن أغنية للدفء ، فيما كنت أدعك لها ظهرها حدثتها عن الطفل الذى يحلم بسندباد ، دعكتُ ظهرها وتمددتْ ، وحين تمددت أمطرت السماء عصافير ملونة حطت عليها ، وشممنا رائحة الفستق وأكلنـا الفستق ورجعنـا بشبع . وفى لحظة فرح يحاصرها الخوف أمسكت أيادينا ببعضها وسرى دفء بلا حدود ، وعلى المائدة من كل صنف ولون ، تلهينا عن الأكل بالحديث عن الفرس والروم وماركيز وشوق البنات وهاجس الكتابة والموت فى قوقعة والسياب وعفيفى مطر . قلقتْ وقامت ، تبادلت مكانها مع أختها الصغرى ، قالت : لأجلس فى عينيك .ولما تكلمنا فى العشق والقتل قامت بقلق وجلست مكان أختها الكبرى ، قلت تشبهين الشموع فى تألقها . قالت الأغنيات تستعصى علىّ . امسكت يدها لأشدها نحوى . سألتنى : ترى كيف تكون نهاية علاقتنا ؟ أخال أنك اضطربت وأننى هزنى الدوار وأن الزمان حط بكل مسخه على كتفى . ترى ؟! قلت : لعلها البلاد وأزقة البلاد وجوعها وحواريها وعيالها وموتها لعلها .. ولعلها الجبال بشمسها وجفائها ، ولعلها الصحراء بعاصفتها تفصل بيننا ، لعلها السحب تنأى بعيدا فلا تحمل السلام ، لعله المطر .. مطر مطر .. لعلها القنابل قلتُ

البكاء الأخير

تتشظى بيننا ، لعلها المائدة .. قلتُ لا .. لعلها الرسائل تبعد بيننا حين تعجز عن نقل سخونة القلب وفزع الخاطر .. ولعلنى ساكون فى هذه اللحظات فى البعيد البارد وانت هنا فى القريب الملتهب ، ستعيشين فى الموت واموت انا فى الحياة . ساقف فى طابور الخبز واقرأ الجرائد القديمة واكتب الحكايات المفعمة بالشجن ستمتزج المرارة بطعم القرنفل وتتعرى الحدوتة فى الشمس . السهد فى ليالى الصيف والقهر فى ليالى الشتاء ، لكنى على أى حال سترجفنى رسائلك ، وربما حكيت عنك للاصدقاء أو عنك كتبتُ ملحمة ، وربما أعيش طويلا فتعبر بى ابنتى الطريق وهى تسألنى ماذا تشتهى ؟ فاقول ذكرى فريدة أكاد أنسى تفاصيلها ، لكنها دائما تضعنى على حد الحياة ، أو .. ربما ،، هو انقضاض النسور علينا ، فأهرب من الجوارح وأكتب لك وتكتبين فى معركة لا متناهية .. وربما يتحلل الجسر الطيب الذى تعبره رسائلنا ، أو لعله الفلسطينى يهجرنا بلا عودة .. ثم .. ثم الرسائل الاسبوعية تصبح شهرية ثم فى كل عام بطاقة تهنئة بعيد غير سعيد ، وفى يوم ميلادى ترسلين بطاقة وتقولين ظللت طول العام أبحث عنها ، ثم يبيض شعرك وتتكئين على رسائلى وتنسى الرد عليها و.. وهكذا تضحك علينا السنون ، بعدها بعشرين عاما سارجع عجوزا وحين أراك عجوزا لا نتعرف على بعضنا وحين نتعرف على بعضنا ستنطقين اسمى بصعوبة ونروح فى ضحكة مصحوبة بالسعال .. و .. فقط .

ضربتْ المائدة بيدها فاهتز كل الطعام ، واهتزت أحياء المدينة والجسور ، وعلت أمواج البحار ، وسقطت اللوحات فى معارض الفنون التشكيلية ، وتلعثم الشاعر فوق المنصة ، وهرب الرجل من بيته وهو يتحسس مسدسه ، وتساقط البلح . وازدادت دقات قلبى ومسحت عرق جبهتى . ربتت علىّ الصغرى ، وامسكت الكبرى براسى وضمتنى لصدرها . ضربت المائدة ثم هدأ العالم ، لا .. بل مات العالم فى الهدوء ، واغرورقت عيناها بدمع حارق ، وبصت فى عينىّ وتمتمت بألم : ليس هكذا .

وكن يبكين وقد بدأ صاحب المحل فى سحب المفروشات والاكواب والملاعق ، ونزع الصور من الحائط وكتم صوت المغنية ورفع تسعيرة المأكولات وحلق شاربه ووضع حذاءه فوق المنضدة ، وهرب البعض وهو يصفر لحنا غامضا ، والبنات حملن أحذيتهن وهرولن كانها غارة ، فيما سالتها كيف إذن ؟ خلسة عبرت قطة ، ترنحت هى ثم استعادت حياتها وقالت : ببساطة .. ذات صباح له شمس سننزل البحر .. ثم أروق لك مبتلة فتحضننى سأشعر بيديك خلال الماء ، وبدفء ينتشر مثل الدماء .. وحينها نغرق فى فرح وموت بلا قرار .

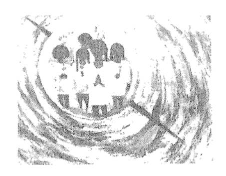
تاملتُ وجهى المتغضن طويلا وقالت : أو .. ربما .. ذات مساء شتوى ثقيل وبينما نستمد من الجمرات دفئا واحمرارا للجسد يحترق المنزل ونطير رمادا ناعما رقيقا شجيا فوق كل القرى ونختفى فى حبات القمح أو نغوص فى قرار مكين .

اعترفتُ بشح خيالى وضعف طموحى وهرم روحى . أطبقتُ على يديها فاستسلمت كطفلة ، ولحظتها ابتسمتْ الكبرى ووقفت الصغرى بحماس بالغ ، فجاء صاحب المحل وزغر لهما بعينين قاسيتين فانطرحتا ارضا فيما وابل من السباب يحط علينا لان العاصمة كانت تشتعل . ولم يبق امامى سوى ضمها بين جناحى الصغيرين القصيرين الواهنين فتسقط منى كثمرة أقوى من شجرة . ولم أكد اصرخ حتى جاء الرجل وعصاه وسالنى بسخرية وغيظ : هل حضرتْ ؟ دارت عيناى فى الخراب .. أكوام وتراب ، وأرجل مائدة مقلوبة وأحمر شفاه مغروس فى الأرض ، وصورة فتاة خلفها بخط نسائى إهداء للذى جارى الأطفال رهافة حسه، ومفتاح فى سلسلة مشدود إلى جزء من قميص كان يرتديه . دهشتُ . سالت الرجل وعصاه : الم يكن هنا أشجار .. وطعام . وبنات يعشقن الرجال ؟ أخيرا ابتسم وقال : كان .. كانوا يجلسون هنا .. وكن يضحكن فى أنوثة وخجل .. وكنت انت تاتى عندما كانت هى .. اذكر .. كن ياتين خلسة .. والرجال كانوا كاطفال فى يوم عيد ، وأذكر البنات ، كن يظهرن بعضا من محاسن ودلال .. وكن .. ■

أنابيش

شعر :

محمد سليمان



لوحة للفنان : رشدى اسكندر

— ١ —

يُدحْرِج غيمةً من كوّة فى الباب كى تَبْتلّ جارتُهُ
ويرشو القطَّ بالسمك الذى سيصيدُ
ثم يُعِدّ قائمة .. بأطفالٍ دفاترهم قطاراتٌ
وكاكيِّنَ

صوتُ الخان فضِّيٌ
للحيته قوامُ النارِ
مهرُ الخان من حجر يمد يديهِ
خلف الذيل زوبعةٌ
وصهد صاهل يجتاحُ
هل سيرافق امرأة لباب القصرِ
يخدعها بصوت الكهل ثم يفاجىء البوغازَ
أم ينحاز للغجرى فضّ بياض لوحتهِ

ولوّن بالصراخ الماء
راس المهر شلّالٌ
وُربْعُ الثور زوبعةٌ

يدٌ تعوى ..
أصابع تنهش الفولاذَ
مصباح من الزيتِّ يمنح عابراً خيطاً
وقطٌ تائه فى القاعِ

سوف يكلِّم الباشا
يُبَدِّل ماء شِيشَتِهِ
ويسقى وردة الطربوش
ملّاحوه خاضوا الحرب فى غرفٍ
وملاحوه ينتظرون ناقلتٍ من الفخّارِ
فى ابراجها ماءٌ

أنـــابـــيـــش

— ٢ —

الذى
لا مكان لهُ
لا ملامح له
قال مبتسماً
واستعاد أصابعه من كوىً فى الهواءِ
وشدّ مَلِيجَ من الشرق للغربِ
ثم
إلى داخله
هل يرى فى مراياه كهلاً غريباً
له شاربٌ لا يُعين على المشْيِ
صوتٌ كحشرجة
وأصابعٌ تعوى ؟

— ٣ —

صقر واحدٌ لم يطرْ
وزورق واحد لم يعبر
الأشجار صارت دِككاً
والكراكِى مراوحَ من الريش
لكنه لم يزل قادراً على إحكام ربْطة العنق
وتحسّس أردافٍ من البلّوْرْ
.....
يذكر قبل عشرين سنة
حين كان المغنى جنرالاً
والأناشيد مراضِعَ
والأطفال لا يلهون بالقَنابل
قبل عشرين سنة
حين كانت الكلابُ لا تزال كلاباً
والمناضلون يُضيفون غيوماً إلى الرصيد
كانت طريّةً كقطة الباشا
وشايه كآنية من العاج

— ٤ —

كلما شقّت الريحُ أثوابه يتلوّى
ويلْتف بالبحرِ
يقعد فى كوّة لينامَ
يمد يديه إلى شجرات الزمرد
يسْتل ضوءاً
وينسج من شارع جَوْرباً أو حِزاماً
له المجُد
صار أبا لأبيه
وطفلا لهذا الغلام الذى يُحْسِن العدّ
حتى الثلاثين
يعرف كيف يشد بلاداً من الحِبْرِ
بِنْتاً من الأرْجوانِ
ويعرف كيف يفتّش عن هائمين رأوا

أنـــــابـــيـــــش

ويريح ودودين ذابت ملامحهم فى الغبار

سيرسم بيتاً
به قمرٌ .. وفَراشُ
يثبتُ فى الباب حقلاً
ومقرعةً من نحاسٍ
ويهتف طوبى لملتفةٍ بالبعيدِ
وطوبى لمنزرعٍ

— ٥ —

مليح ليست شجرة
مليح ليست مِدْخَنَة
مليح ليست لغةً تكلم الله بها
ليست فضاء ميّتا
مسافةً بين احتمالينِ
وليست كوكباً منفلتاً
ابحثوا أرجوكم
ليست فى القُفّة وليست على الحائط
بين الحد والحد تلّ من الغبارِ
وبين الماء والماء ثقبٌ
بحجم بقرة

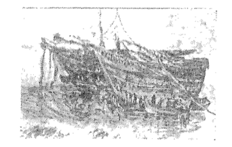
— ٦ —

كان عليهم أن يُعاينوا السريرَ والسِّيفونَ
والكرسىَّ
كان عليهم أن يفتشوا
وكان فوق نخْلةٍ يحاول اكتشاف ما لديه
فى الدولاب كان وجهها الذى لا يشبه الميناء
صهْدُ صوتها
وثوبُها الشّفافُ
لم يكن زوزْبا
قد كفّ عندما أتوا
ولم تكن ارْمَلةً
قد أصبحت غالا
وأحمد الجميل فى باريس كان يكتب المراثى
وعندما يُصَفِّرُ الهواء تحت قلبهِ
يُطارد القَطا
لم يكن الأمرُ إذنْ
بحاجةٍ لكل هؤلاء
النيل كان غائباً
والمرأة التى أحَبّ قايضَتْ بدمها
والجارُ
رُبّما لألف سببٍ — من بينها امتلاك جَزْمَتَيْنَ —
حالَفَ الشرطى .■

تعــديدة للفــاعل القــديم

قصة :

مــحــسن يونس



لوحة للفنان : محمود نبيه

فـ رأيت أن هذا الكتاب فعل فعله . جمـرة وقعت عـلى عينـى الرجل — المندى عبد الوارث — وأعمت . لسعة لسعت قشرة مخه ، وعلمت . الكتب تفعل هذا ؟! ما كنت أظن .

الكتاب الكتاب . لا أحد يعرف كيف حصل عليه . سره يقاوم الإفصاح . إبهام ، وانغلق عليه وحده . الشهوة تقودها الغريزة . هل يمكن أن تنام داخل صفحات كتاب ؟! الرجل فعل .

باللغة المبينة : الرجل لا يتصل بالمرأة ، إذا اهتز جواه نحو المرأة ، إلا من خلال هذا الكتاب ، يلجأ إليه كل يوم ، يرى حظه من الموافقة . حروف اليوم تستبدل بأرقام ، ولا سمه أيضاً الأرقام ، وللقمر سيارة ، وللأبراج سطوة . الكتاب الكتاب . إذا ظهر المراد ، تهلل ، وقام إلى اللقاء . عنوة . لا بأس . رضاء . لا بأس . الكتاب قال ، وهو ينفذ . سحر القدم ، ورهبوت الكلمات تكتب وتقرأ . قلت له : أنت فى غمة . قال لى : الذاكرة تحفظ يا أستاذ . قلت له : النسيان ياعمى له صولة ، وجولة . سعر خده . وتاهت عيناه ، مخطوف منها النور ، فى الفراغ . قال : من ذاق الشهد يتعود . قلت له : وسحر المرأة ؟ قال لى : حزمتها بدكتى ، ما تسمع غير كلمتى . ضحكت من حكمة تغلب حكمة . هو حسب الكتاب ، الضرب ، والقسمة ، والحساب ، وهى تحت الرغبة ، وطبيعة الأنثى . يبادل الحياة الواسعة البراح ، يكفنها بالغامض المراوغ ، المنتحل . بحياة قبول ، لا مكان فيها لتساؤل خارج الموضوع . موشومة برغبة ، لا فكاك منهـا ، تلف دمـاغـه الكـلاكـل .

والأنشـوطات ، وتخـرج من روره الآهات .. لذة . يفصل الجسد عن الرأس . الرجل هو الكتاب . الكتاب . وما كنت أظن . الكتب تفعل هذا ؟! يدخل مكتب التلغراف . الواقع فى منتصف شارع البوتيكات — حيث يشتغل — يحمل الكتاب .

« أبو الخير » الشاب يأتى من المدينة المجاورة ، مد يده ، المندى عبد الوارث هجم عليه ، ونتر يده بعيداً ونزعه . صاح فيه : شف شغلك . الشاب اندهش ، وفلت من بين شفتيه لفظ واحد ، بصـوتـه الخـافت : متصابى . لأنه لمح عنوان الكتاب ، واللفظ وصل إلى سمع المندى ، كشر ، وزعق ، وماذا يعرف هو عن الليل إلا النعاس ، والوعد ، والوصل إلا أحلام يقظة ، عليه أن يصمت ، ولا يعلن عن جهله ، الشاب أُخذ . واضطر أن يتمحك ، وربت على كتفه ، بعد علمه أن الذى سخر منه قديم ، له من السنـين عشرة قرون ، حتى تضاءل ، وصغر ، وبلع ريقه ، وسأل :

تعديدة للفاعل القديم

عشرة قرون ، وتقرأه ؟! المندى عبد الوارث الموظف الأكبر فى السن والأقدم فى الوظيفة رفت على شفتيه ابتسامة ، وأعطاه الكتاب ، هى لحظة ككل بداية أم ككل نهاية ؟ لا فرق . وما الذى جعل المندى هكذا ؟ بداية ونهاية ؟ أسهل إجابة تريح ، نقول الزمن . ولابد من قول آخر ، لأن القول الآخر موجود دائما . كيف ؟ ومتى ؟ ولماذا ؟ وما الذى قاده فى هذا الطريق ؟ الحياة يمارسها ككل بنى آدم . أما اختياره لبقعة بعينها ، يتمرغ فى مساحتها — مهما صغرت أو كبرت — فعل حياته ياأخى — دقيقة بدقيقة . يستحم ويصلى ، يدعو الله ، ويرتجى ويضحك ، ويبتئس . ينام ، ويصحو . يأكل . ويتمخط . يتنفس ، ويقضى حاجته . يحلق ذقنه ، أو شعر رأسه . تتوقف كل نبضة من قلبه عند متعة الإيمان ، واليقين بما جاء فى الصفحات ، ويعمل به . أى روح توجد فى روحه ؟! عتبة يتخطاها ، وتخطاها ، ومن الآن صار حديثه مع زميله فى مكتب التلغراف كله ، عن ذلك الكتاب ، وجاء وقت لعن الاثنان الناس ، وأصحاب البوتيكات ، والبلدة كلها .

برقية وراء برقية ، تقطع الانسجام . أرسلوا الطلبية حالاً . البضاعة مضروبة . أرسلنا إليكم الشيك الأخير . نحضر لديكم للمعاينة على الطبيعة . تعال يابنى ، كفاية غربة . إلخ . إلخ . شغل المكتب لا يترك ما يكفى ، لتبادل الآراء حول ما يتم قراءته . هل وقع أبو الخير الشاب ، والتفت الخية ؟ هو رأى الفيلم ، أو الفيلمين . صديق عاد من البلاد ، دعاه المرة ، أو المرتين . هذا شىء وحيد ، متوحد ، وتبقى للمكتوب راية ، وعلامة ، زفر آهة حارة . بعد عشر دقائق انفرد ، وراح . رآه المندى عبد الوارث كأن لواعجه زحمت فراغ المكتب ، بهواء ملتاع . ملهوف ، بائس ، وطالب . راغب ، ومرغوب . قال إن المتزوجين أمثاله لهم النعيم . المندى ضحك عقب القول ، ثم تمطى ، وبعد أن تثاءب ، اشتكى من إضاءة المكتب . وتكلم عن تخلف كهربة الريف ، الشاب ابتسم ، فهو يرى المكتب تغمره أشعة الشمس من الصباح حتى العصر ، ونور المصابيح النيون مضاءة على الدوام ، لم يعلق ، مازال أثر القراءة يفيض ، ويأخذه إلى تأمل قول الشيخ التونسى النفذاوى : « المتعة يجب أن تكون متبادلة ، حتى تشبع جميع الحواس » إلا انه تطلع إلى زميله ، ووجده يدقق النظر فى سطور البرقيات ، ويعانى ، رغم كتابته لها بخط يده . ربما عامل السن ؟ يجعله يقطب جبينه ، ويزر عيونه هكذا . لا . هذا فحل لم يلحقه الكبر .

رفع الاثنان رأسيهما فى وقت واحد . جلال المتخلف العقلى . شقيق فؤاد صاحب بوتيك « ماجستيك » الذى قُتل ، يقف وسط مكتب التلغراف ، يضحك ضحكته ، ويسيل من فمه روال فى خيط لزج ، يقصر فجأة إلى نقطة غليظة . ثقيلة . وينقطع ، وينزل خيط غيره . صاح جلال : تك . تك . وقفز حيث آلة الإرسال ، وهبط بيده السمينة عليها ، يريد تقليد الرجل . شخط فيه : امشى يابهلول . امشى . ضحك جلال ضحكته ، ورفع ذيل جلبابه ، الشاب أبو الخير انبهر ، وبرقت عيونه ، والمندى عبد الوارث تغير مزاجه ، حتى بعد خروج جلال المتخلف ، والشاب أراد الحديث عن شىء يخص هذا النوع من الناس ، كيف تكون أحوالهم ، والمخ قد عطب . المندى قال لصحة هذا الفعل لابد من صحة المخ ، وهذا رأيه ، ولن يبدله .

ثم اثنى على رأى « النفذاوى » ، وقال إنه عن نفسه يطبق حرفياً ، وقد نجح ، وجنى الثمار ، وتساءل . هل يستطيع هذا المتخلف أن يفهم الفن ، كما عرضه الكتاب الذى بين يديه ؟ لا يظن . المخ لابد ، هو الذى يحرك الأعضاء باستجابات ، ناتجة من أثر الحواس ، مثل العينين ، واليدين ، ومساحة البدن ، تلاعب ، تبوس ، تعض ، تقبل ، وتمص . عندك الصدر ، والأعكاف ، والأخصار ، يمينا ، وشمالاً ، تحت ، وفوق ، المندى عبد الوارث اختصر : المسألة مسألة مزاج ، والذى يُركب الكيميا هو المخ .

ويروح يوم ، ويأتى يوم ، الرجل والشاب ، كل واحد يضع وصفاً لكل امرأة فى البلدة ، تدخل مكتب التلغراف ، أو تمشى من أمام بابه ، يتطلعان من خلال زجاج الواجهة ، واللعبة كبرت ، وشرحت الصدر ،

تعديدة للفاعل القديم

واسرت ، الفصيح فيهما من يأتى بشاهدة يحفظها مما قرأ ، وتيسر ، فإذا كان الاختلاف ، تراهنا ، صفحات الكتاب تنفتح ، يكبان على السطور ، والرأس قرب الرأس . باب مفاخرة الجوارى والغلمان يقع فى نفس « أبو الخير » ، اتسع خياله ، وكثر هرجه ، مع كل ملحة ، أو زجل يمس المسألة ، وشغله البحث عن التجلى . التجلى المقصود يحبسه فى فضاء بلا اسوار . فهل يتسلق الممنوع ؟ ويفرح ؟ المندى عبد الوارث كلمه ، وسماه ، اى فائدة من القول المضحك ؟ إفعل المفيد ، والرأى عندى فى الفصل التالى . باب أعرف بالأنثى . والخام مثلك تنفعه المطالعة ، والأنس بوصفات المنفعة ، صاح حين مرت المراة سبيلة . رآها ، ونادى عليها . هل تذهب لبورسعيد اليوم ؟ قالت له إنها ذاهبة ، هى فى الخدمة ، ويأمر . فتح فمه لينطق ، واغلقه قبل أن يصرح . ضحكت سبيلة من هذه الحركة ، وغمزت بعينها ، وهو نكس راسه ، وقال لها ترسل إليه حمزة رجلها — المراة سبيلة تأودت فى وقفتها — الشاب أبو الخير أعجبته المراة ، وادخل القلم فى فمه ، تعلقت عيناه بها ، بعد أن مر بهما على جسدها ، واستمر يفكر . جلال المتخلف العقلى دخل ، واحتك بها ، هشه المندى ، والمراة أخذته فى حضنها ، وربتت على راسه ، أشارت إلى الباب ، فضحك ضحكته ، وخرج المندى عبد الوارث صاح : الواد الأبله مطلوق فى البلد . سبيلة ، وهى تضع ذراعيها أعلى ردفيها ، وتشب بمشطيها قالت للشاب خسارة أن يضيع حلاوة عينيه السوداوين فى قراءة الكتب . الشاب مد يده بسرعة فوق الكتاب ، وسحبه إلى صدره ، واحمر وجهه ، ضحكت ، وهى تستدير . قالت للمندى إنها تعرف طلبه ، لا يلزم حضور حمزة . الرجل سكت ، وهى سألته : مرهم ، ولا بخاخ ؟ المندى عبد الوارث كان يغلق فمه براحته ، يشير لها الا توضح ، وبعد انصرافها أخذ يهز الفصل الخامس باب ، الشيخ الذى تمسك بخزامه فارة ، وتقوده . تعال . قل لى . اقرا. كيف بهذا الشيخ يرجع إلى صباه . قل لى . يفزع النخل من هؤلاء ، وتطلع الجن الزرق من يافوخه ، ويلبس قناع الفضيلة ، وكأن الدنيا ليس فيها سبيلة ، ونسوان ، وألوان . ولما تذكر قولها : مرهم ، ولا بخاخ . ضحك باندفاع ، وقوة حتى الشاب « أبو الخير » استغرب ، وهو اتى إليه ، قال هيجتنى الملعونة . الحل ، والحلول فى الأيام الموعودة لوصل المحبوبة الفصل الثالث : باب سكة السلامة ، لمن يبغى عدم الملامة . الفصل السابع : باب القمر المواتى ، فى نظم الأوقات . الفصل الثانى : باب الحظ فى الموافقة شرط المرافقة . صحت : تأوّل يارجل . تأوّل . قال لى : لا حاجة لى . قلت : تأوّل . قال لى : النَصُّ النَصُّ يامعتوه . الكتاب يفعل هذا ؟! ما كنت أظن — وبعد سبيلة دلف الشيخ حامد إلى المكتب ، وهو متعجل ، وقبل أن يصل إلى المندى صاح : أما زلت تقرأ يامندى ؟ الرجل ابتسم ، ورحب ، والشيخ يثنى عليه ، وقال نعم الرجال ، لا يضيع وقته فى البدع العصرية ، وزغر للشاب ، ورفض أن يقعد على الكرسى ، قدمه إليه أبو الخير . قال الحديث يطول ، والوقت ضيق . وهو يريد إرسال برقية عاجلة للوزير شخصياً ، تطلع إليه الاثنان ، والشيخ شرح أنه لاحظ أن مئذنة الجامع تحتاج إلى ترميم ، خوفاً على حياة العباد ، ولا بد من تنبيه المسئولين . ثم قال إن الميكرفون أراح كثيراً ، فزمان كان يصعد سلالم هذه المئذنة خمس مرات فى اليوم . أبو الخير أعطاه كوب الشاى . أعده فوق سخان فى ركن من أركان المكتب خلف ستارة من القماش ، والشيخ احتسى الشاى ، وهو واقف ، ولما ذهب قام المندى من خلف دائر المكتب الخشبى ، حاول أن يتعلق بشىء ، وتعثر . صرخ : عنيا يابو الخير !

جلال المتخلف دخل هذه الساعة ، وتناول الكتاب المفتوح فوق المكتب ، وأبو الخير فزع ، وترك عمله ، حاول أن يهدىء ، والمصيبة كبيرة ، لا تنفع التهدئة ، ولا يفيد التهوين ، أمسك بكتفى المندى عبد الوارث ، الذى نزع نفسه بعنف . كانت عيناه مفتحتين ، والمقلتان تتحركان فى المحاجر . ويمشى ، يصطدم بالكراسى ، والشاب حائر ، جلال المتخلف بدأ يمزق أوراق الكتاب ، ويقذف بالمزق فى الهواء ، ينتظرها حتى تسقط فوق رأسه .

تعديدة للفاعل القديم

وحجره ، يعود مرة أخرى يمزق ، ويقذف فى الهواء .

ازدحم مكتب التلغراف بالناس ، حملوا المندى عبد الوارث إلى بيته ، وأبو الخير رمى بجسده على جلال ، وهوى بقبضاته يلطمه ، ويعض لحمه بأسنانه ، جلال صوّت ، وعيّط ، ورفع ذراعيه ، يخفى رأسه ، ووجهه .

انتهى أبو الخير حين كمره التعب ، واختنق بأنفاسه التى تهرب منه ، يلتقطها ، وصدره يضيق ، ارتكن على جدار المكتب مدة ، ثم انحنى يلملم مزق الورق فى حضنه ، أخذ جلدة الكتاب ، ظل يقعد أمامها خلف الدائر الخشبى ، وزعيق جلال المتخلف يصل إليه : المندى جاه عمى فى نضره . ويكرر .

المرأة سحر سهمت ، وهى تطبخ ، وتعدد لفتة ، فى بيتها الكائن بين آخر بنايتين فى غيط القبابية . امرأة بلهاء ، لا تعرف إلا أن تعيش . المندى قال لها أن تطبخ ، تطبخ ، وهى حين سمعت دقاً على الباب فتحت ، وتعرفت على بعض الرجال من البلدة ، وفيهم أقرباء لها ، قالت تفضلوا ، وغرفة المندى امتلأت بهم . قالت لنفسها : فيهم الخير . رجلها نادى عليها أن تأتى بالصحون ، وهى طلبت منه أن تحضر أختها تساعد ، وهو رفض . أبو الخير جاء ببقية الكتاب . وسمع كلمات التوبيخ ، وأمره المندى عبد الوارث أن يأتى بورق ، وصمغ ، وعليه أن يلصق كل قطعة بجانب القطعة ، ولما جعل المندى يقبض على الكتاب مرة أخرى ، وقال له إنه الآن كامل الصفحات ، تنهد الرجل ، وضم الكتاب إلى صدره . قال له : إقعد . أبو الخير قال له لن يستطيع التأخر ، يظن أن المندى يريده للقراءة ، الرجل بحث عن الشاب ، وحط يديه عليه ، قال له لن يقرأ ، وعليه أن ينتظر تيمور صاحب بوتيك « فانتازية » أعطاه المندى عبد الوارث الكتاب ، تيمور سلك ما بين أسنانه بخشبة رفيعة مبرية الطرفين ، أخرجها من علبة صغيرة كرتونية ملونة ، فتح غطاءها ، وعزم على الرجال الباقين ، أخذ كل واحد منهم واحدة . قال : الفصل الأول ، وقرأ ، ثم أعطى الكتاب لمن يليه ، وبدأت الحلقة ، تيمور ضحك ، وهو يضرب المندى فى صدره ، ويقول له إن الليلة ليلته ، الطالع يقول ، والكتاب شاهد . زعقت : والله أنتم خارج التاريخ . كأنى سمعت قهقهة ، وقولاً صدمنى : أنت تقول القول الصائب صحت : ياسلام ؟! كأنى سمعت قولاً ذبحنى : يأأستاذ نحن نعيش الآن على الجغرافيا استنكرت ، وقلت : الجغرافيا ؟! والتاريخ ؟! اختلط القول : التاريخ مات يأأستاذ .

فى العاشرة من الليل خرج الجميع ، والشاب أبو الخير أخذ ورقة التحويل للقومسيون الطبى ، كتبها ، وقال سوف يحضر فى الصباح ، يأخذ المندى عبد الوارث ، لتوقيع الكشف على العينين .

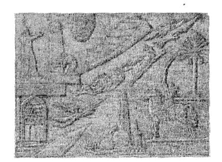
كان السوق ، وشارع البوتيكات مازال منوراً ، والناس تتفرج ، أو تشترى . اندفعت المرأة سحر من باب بيتها إلى الشارع ، بقميص نومها ، تصرخ ، وصدرها يظهر ، يلابط بعضه ، المندى عبد الوارث عار من كله ، يلاحقها فى عماه ، ينادى : تعالى ياسحر . الناس فاجأهم مشهد الرجل ، والمرأة تجرى بين البيوت ، وتختفى ، التفت عصمت صاحب بوتيك « بيير آند ماوس » وكان يشاهد التليفزيون على رصيف محله ، صاح : أستروه . البغل . الكتب تفعل هذا ؟!

قلت : لا تفعل ، إنما هو الرجل ■

أرابيسك

شعر :

أحمد طه



لوحة للفنان : محمد غنى حكمت

هو حاجز من الأرابيسك بيننا وبينهم
تلحسه المدافع وتقيمه الصلوات
يتبادل — عبر ثقوبه — القتلة والجنرالات :
الجماجم ..
والأهلة ..
والأوطان ..
والنياشين
يتزاحم على جانبيه ..
المجاذيب
والبرصان
والعميان
وأصحاب الخرق
كل جسد مضى إليه
مرق
وكل قلب عبره
احترق

* * *

يعبره راعى البقر على ظهر
مركبته الفضائية
ممسكا حباله الغليظة
يطلق التعاويذ والتأوهات الملونة
فيرتج حائط الأرابيسك
ويرتج حراسه مع الحروف
والأسماء
يطلق كرات ملتهبة من العجين
والعسل
ويطلق الأسبلة والتكايا
ويطلق أسلحة وقضبانا بغير رؤوس ولا أبدان

فيرتج الجوعى والهائمون
وترتج الأجساد المجردة من أعضائها
ويرتج المريدون
والمجاذيب
وأصحاب الخرق
هكذا ...
يشعر راعى البقر بالغبطة
فيطلق أنشوطة خلف المدن التى
تفر مذعورة
فتتشابك قرونها
وتصطدم الأسوار بالأسوار :
القاهرة ومانيلا
هيروشيما وبيروت
بغداد وسانتياجو
جوهانسبرج وتل أبيب

عندئذ
يشعر راعى البقر بالنشوة
فيطلق أنشوطة ثانية
باتجاه الوقت الذى يفصل
بين قلب الأرض وذنبها
فيضم امرأة تجمع إشلاء رجلها
من طمى الوادى
ورجلا يجمع اسم امرأته من
ذاكرة الآى . بى . إم
هكذا
يصل راعى البقر إلى الأورجازم
فيضم لحم مركبته الفضائية
ويقذف
بعيدا عن الأرض . ■



مصباح الجاز

قصة :

يوسف أبو رية



لوحة للفنان : يوسف كامل

فأفكاره فى هذا الليل الشائع خارج أسوار الدار تنتمى للعمر الحالى ، وجسمه يتبع الزمن الأول ، كان يرتدى منامة خفيفة ، قماشها لامع وطرى ينساب على البدن الصغير ، ويترجرج سروالها الفضفاض بين ساقيه ، يرى نفسه ـ من خارجها ـ واقفا تحت سور الفسحة الخالية من الأشجار ، ويرى يده تنقل طعاما ـ لا يشعر بمذاقه ـ من أطباق صفت على طاولة قديمة ، وعينه كانت تجول ما بين دور الجيران المغلقة النوافذ والفسحة المضاءة بنور ابتسر من ساعات الغروب ، لا يبين من الخارج غير واجهات الدور .

والإحساس الذى يمور بداخله هو الفرحة بالعودة المطمئنة ...يقع نظره على نعمة وهى فى سنواتها الأولى ، أيام كانت تعيش فى بيت الأب ، كانت مبتهجة بعودته ، تحوم حوله وهى ممسكة أشياء غامضة على الصنبور تملأ آنية من الألمونيوم ، لم تر عينه الماء يتدفق ، وبرغم ذلك رفعت الآنية وهى تعانى ثقلها ، وتمسح قطرات غير مرئية عن وجهها ، وظلت تختفى داخل الدار ثم تعود .

(لماذا حين عدت ولجت هذه الدار بالذات ؟ فكم من دار عشنا فيها عبر مراحل العمر المختلفة !!) .

ولماذا اختفت هذه الأشجار ، كان ظلها مرتع صبانا ، نعلق على فروعها أرجوحتنا الصغيرة ، وأين راحت هذه الأدوات التى لا يخلو منها ركن من أركان الفسحة ، كنا نقيم بها بيوت الطفولة ؟) .

وسمع صراخ اسماعيل من الشارع ، كان يهدد إذا تقاعس فى تنفيذ ما طلبه (هذا ليس من عملى ، هو المنوط به هذا الأمر .) .

واندفع يحادثه بكلام منضبط ، لا خلل فيه ، خشية الاندفاع العصبى تجاهه ، وارتقى السور ليسمعه ما يريد ، فرآه فى جلبابه الأبيض ، بسحنته التى تنم عن رضا نفسى مؤقت ، وهدده اسماعيل بأنه إذا لم يطع أوامره سيقتحم باب السور ، ويهجم عليه ليذبحه .

ولكنه لم يخش تهديده ، فهو يخفى له مفاجأة ستبدل انفعالاته ، كان قد أرسل إليه طردا من البلاد التى قدم منها يحتوى على هدية رائعة (يبدو أنه تعثر فى الوصول إليه) وهو يعلم أن صندوق البريد مثبت فى أحد جوانب السور ، ويكفى أن يمد يده إلى الخارج ، فيسحب الطرد ، ليريه إياه ، ويثبت صدق شعوره الأخوى .

وواصل صراخه من وراء السور .

ونعمة التى كانت تتردد فى المكان ،

مصباح الجاز

تركت ما بيدها ، ووقفت إلى جواره لمناصرته .

ورآه يدفع باب السور ، كان وجهه يحمل ملامح المكر التى ينكرها عليه ، (هو الآن فى حال المناكفة ، يريد ان يحد من وشوقى ، ويظهر أننى لا أعنيه فى شىء .. قد تكون غضبته بسبب تأخرى عليه كثيرا ، ويريد أن يظهر قلة احتياجه لى ، أو يواجهنى باللوم والإدانة لخيانة أفكارى ، لأننى تركت الوطن إلى بلاد لم اكن أكف عن انتقادها) .

هم الآن فى غرفة مضاءة بنور مصباح الجاز .

وعلى غير توقع رأى أمه جالسة فى ركن ، أشاحت بوجهها عنه ، وكأنها لا تحفل بقدومه (بالتأكيد زعلانة لأنى لم أرسل إليها شيئا .) .

(وهل شىء ما يفيدها فى مقبرتها ؟ إنه لا يمكن أن يلبى لها رغبة فى العالم الآخر ، ولكنها الأم على كل حال تفرح برزق ابنها ، وأنا كنت مقصرا معها طول حياتها بيننا ، فهى منذ رحيل الوالد ، لم تمد يدها لأحد منا ، ظلت مكتفية بما تجود به الأرض ، كم وددت لو أساعدها ، ومحدودية راتبى لم تسعفنى فى أن أعطيها من فائض الدخل الشحيح .) .

جلس إسماعيل على حصير الأرض ، وجلست نعمة إلى جواره ، وتمدد هو على الكنبة ، وقال : هذا هو الطرد .. فض أوراقه .

كانوا يتهامسون حتى لا تسمعهم الأم التى أسدلت طرحتها على وجهها ، وفردت ساقيها أمامها ، وأسندت رأسها على الحائط ، لتبدو كأنها مستغرقة فى النوم ، بينما هو يستشعر يقظتها .

نظر إسماعيل إلى الشىء بين الأوراق المفضوضة ، وهو يواريه عن عين الأم ، ثم هز رأسه ومط شفتيه دلالة على عدم الاقتناع ، حدثته نعمة بصوت خفيض : شىء معقول ، ثم أنه غير ملزم .

وأشار إليهما بأن يتحدثا بحيث تعجز الأم عن متابعتهما .

ورآها تتململ فى جلستها ، وجمعت ساقا وأبقت الأخرى ممددة ، وألقت عليه نظرة معاتبة ، ثم انخلعت بجذعها إلى جهة الحائط ، لا تريد النظر إليه .

وحرك إسماعيل يده تجاهه بحركة من الإبهام والسبابة ، أفهمه بها أنه رغب فى شىء آخر ، فقال له : ها أنت ترانى أعود بلا شىء .

وأراد أن يشرح له ظروفه ، وكيف دبر ثمن الهدية ، ليظل على شعوره الودى ، ولكنه آثر أن يحفظ سره لنفسه (هو لن يقتنع أبدا) .

ونعمة اقتربت من أذنه ليستغرقا فى محادثة هامسة .

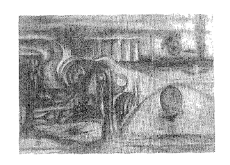
واتجهت عينه إلى ركن الأم ، رآها تلتفت نحوه فجأة ، رفعت طرحتها ، وأرسلت بصقة ، استطاع أن يتفاداها ، فالتصقت على حافة الكنبة ، وظل الهمس يتردد بين الأخوين ، والأم نهضت من جلستها ، رفعت مصباح الجاز عن الرف ، واتجهت به نحوهم ، انتفض لقدومها ، لأنه لا يعرف ما تريد ، والهمس تلاشى ، والوجوه انطمست ملامحها ، حين نفخت الأم ذبالة المصباح .

قام عن الكنبة يتحسس الجدران ، نادى على أخيه ، فلم يجب .. استغاث بالأخت فلم يسمع لها صوتا (اختفى الجميع من الغرفة) اتجه نحو الباب مسددا يده أمامه ، وكان يخشى أن يصادف جسد الأم ، غير أنه لم يصطدم بشىء ، لامست يده الضلفتين ، وعندما رفع قدمه ليمرق من الباب هوى جسده فى بئر حفرت على عجل ، أسفل العتبة بالضبط . ■

الأسئلة

شعر :

إبراهيم داود



لوحة للفنان : سامى على حسن

قصائد

شتاء الإسكندرية

سألنى النادلُ

.. وهو ينظر إلى ساعته :

أين تسكن ؟ !

فاعتذرتُ

وأنا انهضُ

وكنتُ سخياً معه !

لم يكن غيرُ واحدٍ ينظّف المقهى

وبعضُ السيارة فى الخارج

وأمطار تُقَشِّر البناية المجاورة

(البناية المملوءة بأسُّرةٍ ودفء)

وكانت الجرائدُ ـ التى قرأتها

بضيقٍ ـ مظلتى

وأنا أعبر الشارعَ فى اتجاه

البحر ..

وكنتُ واثقاً

أن النادلَ العجوزَ

خلف ضباب الزجاجِ

يتابعنى

ويتذكر شيئاً ! !

مبارزة

أيُّنا يكسب ؟

انت معتدلٌ وهادىء

وأنا ...

لست معك !

آخر لقاء

هذه زهرةٌ نادرةٌ : قالتْ

فقلت لها : جميلة !

قصائد

ولكنى لا أعرف اسمها
: وإذا قررت شراءها : سألتْ
: سأكتب إحساسى بها : أجبتُ
فقالت ـ وهى تنظر فى المرآةِ
وتعدل شعرها ـ
: أين تسكن الآن ؟
قلت : بعيداً عنك !

طنطا ٧٨

شارعُ البحرِ كان خاليا
عندما حاولت لمس يدها
وكانت المرة الأولى
التى أتحدث فيها لفتاةٍ
عن الحب وبيتنا

بعد عامٍ أو يزيد
حاولت لمس يدها وأنا أكثر جرأة
ولكن الشارعَ كان قد امتلأ
بالعشاق
فلم أستطع !

ولكنها
ظلت ـ لوقتٍ قريبٍ ـ
تسألنى عن الحبِ
وعن صحةِ أمى
وعن بيتنا !

السكن الجديد

قالت لجارتها ـ وهى تنشر جلباب
زوجها ـ
أريدك جنبى
وأحكمت المشبك فوق الذراع
وابتسمت لى !

فى اليوم التالى
قالت لجارتها ـ وهى تنشر جلباب
زوجها ـ
: الليلة يُكمل فى الغُربةِ عامين
وكاد الجلبابُ أن يبلى
فارتبكتُ ...
أغلقتُ شباكى ؟ !

العالم

شرفةٌ وحيدةٌ
فى شارعٍ طويلْ
وشاعر يركل الحصى
ويفتش فى دفتر العُمرِ ..
عن بشرٍ يطلّون على البحر
ويغنى آخر الليل
تحت شرفةٍ بعيدةٍ
فى شارعٍ آخر !

قصائد

عبد الحى أديب

كأنه على موعدٍ وتأخر

يبدو ...

عندما يهبط ـ كل ليلةٍ ـ بعد

منتصف الليل

كأنه كان صديقاً لأبى

قبل خمسين سنة

ووصل ـ الآن ـ من قُرى النيلِ

محمّلاً برائحة ـ الخبز والتوابل

وعندما يسأل عن ثعالب الليلِ

باحثا بين المقاعد عنا

نضحك

ونفتح الأبوابَ له

ليتركنا

وينتقى مقعده المعدنَ

ويدخن !

إصابة ٨٠

ظل لشهرين فى قريتهِ

يُسَّور عزلته

ويلعب بعد صلاة العصر

(مركزه المفضلُ

كان يسارَ الوسطْ

ويجيد التسديد بقدميه

من مسافاتٍ بعيدة)

وكانت تزوره كلما فتح كتابا

فيغمض عينيه

ويتذكر وجهها عندما قال لها :

أحبك

وقبل أن يسافر

كان عليه أن يحرز هدفاً

فى الدقائق الأخيرة

ولكنه فشل

وعندما سألته

وهى تُقّبله :

لماذا تركتنى ؟

كان خارجَ الملعبِ

محمولاً على نقالةٍ

ويصرخ :

كفى !

أ . ط

ـ أين هى الآن ؟

كان باستطاعتها أن تكون معى !

منذ عشرةِ أعوامٍ خرجنا ..

كنا مساءً

قبَّلتُها بهدوءٍ غريبٍ

وبعضُ الأصدقاء الذين أحسوا

لهفتى

رحلوا

قصائد

وتركوا المدينةَ لى

واستقلوا القطار إلى المنفى

ـ كيف أفلتت من يدى ؟

قد يعاتبنى واحدٌ ويقولُ :

اختفيتَ

ولكن عشرة أعوام كالتى مضتْ

تجعلنى أُجيبُ :

كيف ؟ !

خميس وجمعة

ترك العناكبَ نجذب السقفَ

وو؟ ع غرفته

وفصل الثلاجةَ

وخدع الليل بستين سيجارة

......

الهروب الذى دوّنهُ

لم يكن كاملاً ؟

نزهة

ضجيجُ الباعةِ فى الخارجْ

والضوءُ الذى أغرق نصف السريرْ

وساعةُ الحائط التى تسبق الوقت

بعشر دقائق

وحاجتُه للخروج من النوم

والضيق

قادرون على حمله إلى موعدٍ

ربما كان حلاً !

الهدوء

لسانُ النار البطىء

أهداه شايا بمذاقٍ قديمْ

فقرر أن يشربه مرتين :

مرةً وهو يفتح شباكه للطيور

ومرة على الطائرة .

قال : « مالى ومال » الغياب

وأطلق فى روحه طلقتين

فراح مع الماءِ يغلى

حتى تهشَّم فيه الزجاجْ !

استقبال

كنت عائداً

عندما أصر أن أزور شُقتهُ

وضع المفتاح فى الباب

وفتحه بسرعةٍ فائقة

وأخبر زوجته :

ـ التى كانت تغنى

وترفع طفلتها فى السماء

وتلقفها ـ

إن ضيفا عزيزا هنا

وراح ينفِّض الغبار عن مقاعد

الزوار

قصائد

والتى ـ على ما يبدو ـ لم تُستغل،
جيدا
تحدث عن كثيرين ... ذهبوا إليه
أعرف بعضهم !
وأشعل لى لحظةً رائعة
يوم احتفلنا ـ مع آخرين ـ
بعرس صديقٍ
كان من الصعب
أن أتذكره بمفردى !

درس خصوصى

قالت له زوجته :
أصبح البيتُ ملجأً ؟ !
كنت وصديقىَّ نسترق السمعَ
وهو يُغلق صوتها بالرجاءْ
ويصرخ فى شئون البيت ...
وكيف أهملت الزرع حتى ذَبُل !
وعندما خرج أحدُنا
بعد صمتٍ مريبٍ
عاد لنا غارقاً فى الضحك
وهمس :
راح يُقبِّلها
ويخلع ثيابه !

السلطة

مكتبهٌ كان إلى اليسار ..
وفى المدخل
وضع المدرسون له زهوراً
ونُظفت الحجرة جيداً
وعندما دخل أبى
ـ بعد استدعائه من الحقلِ ـ
هبَّ واقفا وصاحَ
وهو يشير إلىّ :
ابنك هذا ...
كنتُ أقلِّب اللحظات .. وأضحك
أجابه أبى :
وماذا تريد ؟
فى تلك اللحظة دخل آخر
وانشغل عنا
فنظر إلىّ أبى ... وغمز بعينيه
وابتسم !

غرفة لطالبين

أيامٌ جميلةٌ
تلك التى مرَّت علينا فى تلك الغرفةْ
كنتُ على « كنبةٍ » صغيرةٍ أنامُ
وأكوِّر جسمى
وكان ينام بمفرده على سرير كبير
... مرحلة الممرضات : كانتْ

قصائد

كما أسميناها
كُن يهرّبن لنا حصصَ المرضى
وأجسادهن
ويخرجن قبل نهوض الأطباء من
النوم
فى الغرف الأخرى ....

مكان بعيد

نصفُ دستةٍ من الشمع تكفى
لتخرج من ظلمة الليل هناك ...
وليتك تقنعها ..
أن ليلةً واحدةً تكفى
وأنت تخلع بنطالك الباهتَ
وسترتك الصوفْ
وقُل لها ـ وهى تصنع البيض . . :
أحب الوضوح
وقبِّل جبهتها
وحدِّد لها الوقت الذى لا إجابة فيه
ربما أيْقَنَتْ
إن حزنك يحتاج شمعاً غزيراً
ليظهر فى ليلةٍ واحدة !

امرأة مربكة

أكدت لى أنها طيبة
وأن بحرا شدها يوماً
وضحك عليها
وأنها لا تشبه المرضى
ولا تحب الأطباء
وتعشق الشعر
وتنجب منه
وتتمنى أن تعيش
فى شقةٍ مسكونةٍ بالفوضى
وأن شَعرها أطول مما أرى
كنا أول الليل
ظللنا سويا لعامين
إلى أن تـأكـدت ـ أخيـراً ـ وأنـا
أودعها
أنها صادقة !

ذات ليلة

لم تكن الأمطار
التى أخلت الشارعَ
هينةً
بعد أن قرر المالكُ
تنظيف البناية منا
حملنا الحقائبَ
والبطاطين
وخرجنا

قصائد

الولى

انتظرناه أول الليل

قال : لن أتاخر

فرشنا له صدورنا بالبيوت

وعلقنا الكواكب

وابتدعنا الربيع

قال : لن أتأخر

وأرسل فاكهةً بأشجارها

ونهراً يبشرنا بقدومه

وقاد الأناشيد من بعيد

رسم التلاميذ صورته « بالنيون »

ولبس القضاةُ العمائمَ والأمنياتْ

وفتح الحوانيتَ أهلُ الطريق

وباعوا المباخرَ والصبرَ والمصابيحْ

وقدمت الفرقةُ لحن الرجوع

بعد منتصف الليل

ملَّ المريدون

وباخ الغناء

فنمنا

فى الصباح

كانت حياة

تضج ...

كعادتها !

المأزق

صفحةٌ بيضاءُ بيضاءُ

وليل طويلُ طويلْ

وحزنٌ تجاوزه ....

ليلمسَ ـ فى مُلكه ـ ...

المستحيلْ

كيف يرفع أقلامه ـ كلَّها ـ

لينقش كل الصهيل ؟ !

القاهرة أكتوبر ١٩٩٢

هورين أبريل ١٩٩٣

مارش جنائزى

قصة :

ماشادودە أسيس

ترجمة

خليل كلفت



لوحة للفنان : أحمد الرشيدى

فى تلك الليلة من أغسطس ١٨٦٧ ما كان بوسع النائب كوردوڤيل أن يغمض له جفن . كان قد غادر كازينو فلومينينه مبكرا ، بعد انصراف الامبراطور ، ولم يكن أحسّ أثناء الرقص بأدنى توعّك ، بدنىّ أو معنوى . على العكس ، كانت سهرة رائعة ، رائعة ، إلى حد أن أحد أعدائه ، وكان يعانى من مرض فى القلب ، توفى قبل الساعة العاشرة ، ووصل الخبر إلى الكازينو بعد الحادية عشرة بقليل .

ستستنتج بطبيعة الحال أن كوردوڤيل كان مسرورا بموت الرجل ، وأن سروره كان من ذلك النوع الذى تستمده النفوس الضعيفة والحقودة من الانتقام لانعدام مصدر أفضل . أنت مخطىء : بدلا من السرور ، أحسّ بشعور بالارتياح . فالموت ، الذى كان متوقعا منذ شهور ، كان موتاً من ذلك النوع الذى يعضّ ويمضغ ويحطم ويطحن ضحيته بلا انقطاع . وكان كوردوڤيل على علم بمعاناة الرجل . ذلك أن بعض أصدقائه ؛ رغبة منهم فى مواساته على المظالم التى كان قد صبر عليها فى الماضى ، كانوا يأتون ليخبروه بما علموا عن حالة خصمه ، الذى كان ملازماً لكرسى مريح ، حيث عاش ليالى مريعة ، وصباحات بلا بصيص أمل ، وأصائل بلا بادرة تبشّر بالخلاص . وكان كوردوڤيل يجيب عن أنباء الساعين بها بكلمات شفقة كانوا يتبنونها ويردّدونها فى كل مكان آخر . لقد انتهت إذن معاناة الرجل فى نهاية المطاف — ومن هنا شعور كوردوڤيل بالارتياح .

كان هذا الشعور منسجما مع إحساس كوردوڤيل بالشفقة . وباستثناء السياسة ، لم يتمنّ على الإطلاق مصيبة لآخر . وعندما كان يخرج من فراشه ويصلّى :«أبانا الذى فى السموات ، ليتقدّس اسمك . ليأت ملكوتك . لتكن مشيئتك ، كما فى السماء ، كذلك على الأرض . خبزنا كفافنا ، أعطنا اليوم . واغفر لنا ذنوبنا ، كما نغفر نحن ايضا للمذنبين إلينا» ، فإنه لم يكن يقلد صديقاً له ، كان يتشدق بنفس الصلاة فيما كان يواصل اعتبار المذنبين إليه مطالبين بالمحاسبة عن ذنوبهم . وقد ذهب هذا الصديق إلى حدّ المطالبة بأداء أكثر مما كان مستحقا ؛ أىْ أنه عندما كان يسمع الناس يفترون على آخر ، كان يحفظ ماسمع عن ظهر قلب ، ويضيف إليه ، ثم يردّده . ومع ذلك فإنه ، فى اليوم التالى ، كان يردد صلاة اليسوع البديعة بنفس تلكما الشفتين بمحبتهما المسيحية المعتادة .

لم يحذُ كوردوڤيل حذو صديقه — بل غفر بصدق . ويمكننا أن نتصور أن

مـــــارش جنـــائــزى

مسحة من الخمول أفسدت عليه غفرانه ، لكنها لم تكن جلية على اى حال فى الحقيقة . والواقع أن الخمول يغذّى فضيلة بالغة الأهمية . ذلك أن اىّ تضاؤل فى قوة الشرّ أمر لايُستهان به . ولاتنس أن النائب لم يكن يتمنى مصيبة لآخر إلا فى السياسة وأن عدوه المتوفى كان عدوا شخصياً . ولايمكنني أن أدّعى أننى أعرف السبب وراء عداوتهما ، وقد نسى الناس اسم الرجل بعد وفاته .

«استراح المسكين أخيرا !» قال كوردوڤيل . وفى الكازينو كانوا يتجاذبون أطراف الحديث حول المرض الطويل للراحل . كما تكلموا عن مختلف أنواع الموت فى هذا العالم . وقال كوردوڤيل إنه يفضل عليها جميعا ميتة قيصر ، ليس من ناحية الأداة المستخدمة بل لأنها كانت غير متوقعة وسريعة .

«حتى أنت [يابروتس] ؟» سأل زميل ، ضاحكا . وهو ما أجاب عليه كوردوڤيل ، ملتقطا الإشارة : «لو كان لى ابن لوددت أن أموت بيده . كان من شأن قتل الأب ، لأنه نادر للغاية ، أن يجعل الموت أكثر مأسوية» .

وهكذا تواصل الحديث ، تسوده روح المزاح . وكان كوردوڤيل نعساناً عندما غادر الحفل الراقص ، ورغم الشوارع الرديئة الرصف غلبه النعاس فى عربته . وعلى مقربة من البيت ، احسّ بالعربة تقف وسمع ضجيج الأصوات . وكان شرطيان يرفعان جثة رجل ميت .

«مقتول ؟» سأل خادمه ، الذى كان قد هبط من مقعده ليعرف ماذا جرى .

«لا أعرف ، ياسيدى» .

«اسأل» .

«ذلك الشاب يعرف ملذا حدث» ، قال الخادم ، مشيرا إلى غريب يتحادث مع جمع من الناس .

اقترب الشاب من باب العربة الصغيرة قبل أن يكون بوسع كوردوڤيل أن يرفض الاستماع إلى شرحه ، ثم لخصّ الحادث الذى شهده .

«كنا نسير فى الشارع ، هو فى المقدمة وأنا خلفه . أعتقد أنه كان يصفّر لحنا من ألحان البولكا . وفيما كان على وشك عبور الشارع متجها إلى حىّ مانجه ، رأيته يتوقف فجأة . لا أعرف بالضبط ماذا حدث ، لكن جسمه تقلّص إلى حد ما ، وسقط فاقد الوعى . وصل طبيب فى الحال ، قادما من مبنى صغير ذى طابقين ، وفحص الرجل ، وقال إنه مات فجأة . وأخذ الناس يتجمعون حوله ، واحتاجت الشرطة إلى وقت طويل لتصل إلى هنا . وقد رفعوا الآن جثته . أتريد أن ترى الجثة ؟»

«لا ، شكرا . هل يمكننا الآن أن نمرّ ؟»

«نعم» .

«أشكرك مرة أخرى . هيا بنا ، يادومنجوس» .

صعد دومنجوس إلى مقعده ، وأرخى الحوذى العنان للحصانين لينطلقا ، وواصلت العربة سيرها إلى شارع سان كريستوف ، حيث كان يقيم كوردوڤيل . وفيما كان راكبا عربته ، أخذ كوردوڤيل يفكر فى موت ذلك الغريب . وبأخذ كل شىء فى الاعتبار ، كان موتا طيبا . وبالمقارنة مع موت عدوّه الشخصى ، كان ممتازا . كان الرجل قد أخذ يصفّر ، متفكرا فيما لايعلم إلا الله من بهجة فى الماضى او أمل فى المستقبل . كان يعيش من جديد ماسبق أن عاشه بالفعل ، أو يستشرف ما كان لايزال بوسعه أن يعيشه ، عندما وضع الموت يده فجأة على البهجة أو الأمل ، ورحل الرجل إلى مثواه الأبدى لقد مات بلا الم ، أو إذا كان هناك شىء منه فربما كان قصير الأمد للغاية ، أشبه بومضة البرق التى تترك الليل أكثر ظلاما .

ثم وضع نفسه فى مكان الآخر . ماذا لو أنه مات ميتة الغريب فى الكازينو ؟ لم يكن ليرقص — فى الاربعين ، كان لم يعد يرقص . ويمكن القول فى الحقيقة إنه كان قد انقطع فعلا عن الرقص عندما بلغ العشرين من عمره . ولم يكن زئر نساء ، ولم يُقم سوى علاقة واحدة ذات شأن طوال حياته . وكان قد تزوج عندما بلغ الخامسة والعشرين ، فقط ليغدو أرملاً بعد ذلك بخمسة أسابيع . ولم يتزوج مرة أخرى قط . ولم يكن ذلك لانعدام مايبشر بمستقبل زاهر ، خاصة بعد أن

مـــــارش جنـــائــزى

فقد جدّه ، الذى ترك له عزبتين فى الريف . وقد باعهما كلتيهما وبدأ يعيش بمفرده ، وقام برحلتين إلى أوروبا ، وانخرط فى حياة سياسية واجتماعية نشيطة . ومنذ عهد قريب ، بدا انه يضيق ذرعا بالسياسة والمجتمع على السواء ، غير أنه لم ينقطع عنهما لانعدام طريقة أخرى لقضاء وقته . بل اصبح ذات يوم وزيرا للبحرية ، غير أن ذلك لم يدم أكثر من سبعة أشهر . ولم يخب أمله بإقالته : لم يكن طموحا وكان يميل إلى حياة آمنة وهادئة أكثر منها نشطة .

لكن ماذا لو انه كان قد مات فجأة فى الكازينو ، اثناء رقصة ڤالس أو كوادريل ، وسط حلبة الرقص تماما ؟ كان من الممكن حقا أن يحدث الأمر على هذا النحو وتخيّل كوردوڤيل المشهد : وجهه إلى الأسفل أو وهو على ظهره ، تعكير بهجة الجمهور ، قطع سير الحفل الراقص .. ربما لم يكن ليحدث على هذا النحو تماماً . ربما كان سيندهش بعضهم ، ويفـزع آخرون قليـلا ، ويحاول الرجال تهدئة روع النساء . وكان العازفون سيواصلون العزف وسط تلك الفوضى إلى أن يدركوا حقيقة ماحدث . ولن يكون هناك افتقار إلى أشخاص أقوياء الأجسام يحملونه إلى حجرة جانبية ، ميتا بالفعل ، ميتا تماما .

«تمـامـا مثـل ميتة قيصر» ، فكّر كوردوڤيل .ثم صحّح نفسه : «لا ، بل افضل منها لاتهديدات لا أسلحة أو دم بل مجرد سقطة ومعها النهاية . لم اكن لاشعر بأى شىء» .

ضحك كوردوڤيل ، وابتسم ، وفعل كل ماكان بوسعه أن يفعل ليخلّص نفسه من الإحساس بالخوف . وبكل صدق ، كان من الأفضل أن يموت على ذلك النحو من أن يموت بعد ساعات طويلة او شهور او سنين من المعاناة ، مثل ذلك الخصم الذى كان قد فقده قبل ذلك بساعات قليلة . بل إن ذلك لم يكن موتا اصلا : كان أشبه بلمسة للقبعة على سبيل التحية ، ضائعة فى الهواء جنبا إلى جنب مع ذات اليد والحياة التى بادرت بالإيماءة . إيماءة سريعة بالراس يعقبها النوم الأبدى . ولم يجد فى هذه المنية سوى عيب واحد : كل هذا التكلف المفرط . فذلك الموت وسط حفل راقص ، فى حضور الإمبراطور ، على موسيقى شتراوس ، وبعد وصفه ومناقشته والمبالغة فيه فى الصحف ، ذلك الموت كان سيبدو مصنوعا حسب الطلب . حسنا ، كان عليه أن يكون صبورا ليس إلا ، مادام قد حدث فجأة .

فكر كبديل فى أنه كان يمكن أن يحدث فى مجلس النواب فى اليوم التالى ، فى بداية المناقشة حول الميزانية . وقف لإلقاء كلمته ، والآن كان يسرد الوقائع والأرقام وابى أن يفكر فى الأمر ، لم يكن يستحق أن يبدد فيه وقته ــ لكن افكاره الحّت عليه وظهرت من تلقاء نفسها قاعة الاجتماعات بمجلس النواب بدلا من الكازينو، بلا سيدات ، أوفقط بقلائل منهن فى الشرفات العليا . صمت رهيب . واقفا ، سيبدأ كوردوڤيل كلمته ، بعد إلقاء نظرة على أرجاء القاعة والتعبير عن تحيته وتقديره لرئيس المجلس ورئيس الحكومة : «اناشد المجلس ان يستمع إلىّ للنهاية ، سأتكلم بإيجاز ، وسأحاول أن اكون منصفا ..» وعند هذه النقطة ستغطى سحابة عينيه ، وسيتوقف لسانه ، وكذلك قلبه ، وسيسقط فجأة على الأرض . سيُصاب الناس فى المجلس والشرفات بالدهشة . وسيسرع كثير من النواب لمساعدته . وسيؤكد أحدهم ، وهو طبيب وفاته . وبدلا من القول إنه حدث فجأة ، كما سبق أن قال الطبيب الذى أتى من بيته المكون من طابقين فى شارع اتّرادو ، سيستخدم كلمة أكثر فنية . وبعد كلمات قليلة من رئيس الحكومة واختيار لجنة لترافق الراحل إلى الجبّانة ، ستتـوقف جلسات المجلس .

أراد كوردوڤيل أن يضحك على تخيُّله للظروف والملابسات التفصيلية فى أعقاب وفاته : حشود من الناس تشرع فى التحرك ، الجنازة ، بل حتى أعمدة النعى ، التى قراها بسرعة وحفظها عن ظهر قلبْ . أى أنه فكر فى أنه أراد أن يضحك لكنه فضل فى الواقع أن يأخذ غفوة وفيما كان يقترب من البيت والفراش ، ابتّ عيناه أن تشغلا نفسهما بالنوم وظلتا مفتوحتين على اتساعهما .

ثم إن الموت ، الذى كان قد حدث فى

خياله قبل ذلك الحين فى الكازينو . وخلال الجلسة الكاملة لمجلس النواب فى اليوم التالى ، ظهر داخل عربته . استحوذ على فكره انهم سيعثرون على جثته عندما يأتون ليفتحوا الباب . وهكذا سيرحل من ليلة صاخبة وبلا اى نوع من الصراع أو المقاومة ، فيدخل فى ليلة أخرى ـ هادئة بلا أحاديث ، أو حفلات راقصة ، أو اجتماعات . وجعلتْه القشعريرة التى أصابته يدرك انه لاشىء من هذا حدث فى واقع الأمر . وصلت عربته إلى الفيلا التى يقيم فيها فى الضاحية ، وتوقفت وقفز دومنجوس هابطا من مقعده ليفتح الباب . وهبط كوردوفيل حيًّا بساقيه وقلبه ودخل من الباب الجانبى ، حيث كان عبده فلورندو ينتظره بشمعة موقدة . صعد السلالم ، وأحست قدماه أن خُطاه إنما كانت تدب هنا فى هذه الحياة الدنيا ـ لو انها كانت فى العالم الآخر فلا بد انها كانت ستهبط ، بطبيعة الحال . وعند دخول حجرته نظر إلى فراشه ، الذى كثيرا ما استمتع فيه بنوم عميق وهادىء .

«هل زارنا أحد ؟»

«لا ، ياسيدى» ، ردّ العبد شارد الذهن . لكنه صحّح نفسه على الفور : «نعم ، أتى شخص بالفعل ، ياسيدى ، ذلك الطبيب الذى تغدّى معك يوم الأحد الماضى» .

«ماذا كان يريد ؟» .

«قال لى أنه جاء ليزفّ إليك نبأً سارًا ، وترك لك رسالة ــ وقد وضعتها عند قاعدة سريرك» .

كانت الرسالة تخطره بموت عدوّه ــ وكان الطبيب واحدا من أولئك الأصدقاء الذين اعتادوا إخطاره بمدى تقدم مرض الرجل المحتضر . لقد أراد هذا الشخص السعيد ، الذى كان يعانق كوردوفيل كلما التقى به عناقا حارًا ، أن يكون أوّل من يعلن النتيجة . أخيرا مات الوغد . لم يقل ذلك بتلك الكلمات بالضبط ، لكن الكلمات التى استخدمها كانت بمثابة نفس الشىء . وأضاف أن تسليم هذه الرسالة لم يكن هدف زيارته . كان قد أتى لقضاء الأمسية معه ، ولم يعلم إلا بعد وصوله أن كوردفيل ذهب إلى الكازينو وعندما كان يهم بالانصراف ، تصادف أن تذكر موت الآخر فطلب من فلورندو أن يسمح له بكتابة سطور قليلة . مرة أخرى تذكر كوردوفيل معاناة عدوّه ، وبإيماءة حزينة ويائسة همس متعجبا : «ياللمسكين ! بارك الله فى الميتات الفجائية !» .

لو أدرك فلورندو صلة انزعاج كوردوفيل بالرسالة من قبل فلعله كان سيعتذر عن السماح للطبيب بتركها . لكنه لم يكن يفكر فى ذلك فى تلك اللحظة . ساعد سيّده فى الاستعداد للنوم ، وتلقّى أوامره الأخيرة ، وانصرف . واستلقى كوردوفيل على الفراش .

«آه !» تنهّد ، ممدّدا بدنه المنهك . وعندئذ خطرت بباله فكرة أنه قد يموت أثناء نومه . هذا الاحتمال ، وهو أفضل الاحتمالات جميعا لأنه سيفاجئه وهو نصف ميت أصلا ، جلب معه رُؤىً لا آخر لها أطارت النوم من عينيه . وكانت ، فى جانب منها ، تكرارا للرؤى الأخرى : كلمته فى مجلس النواب ، وكلمات رئيس الحكومة ، واختيار لجنة لموكب الجنازة ، والباقى . سمع أصدقاءه وخدمه يعبرون عن حسراتهم ، وقرأ أعمدة النّعى ، وكانت جميعها حارّة ومخلصة . ثم بدأ يرتاب فى أن هذا كله ليس سوى حلم . ولم يكن كذلك . كان مستيقظا . وعندئذ استعاد نفسه إلى الحجرة وإلى الفراش .

كانت اللمبة السهّارى تُكسب الواقع هيئة أكثر يقينية . قاوم أفكاره المروّعة وداعبه الأمل فى أن تحل محلها أفكار مرحة فترقص أمام عينيه إلى أن يصيبه الإنهاك . حاول أن يقهر رؤية برؤية أخرى . واستثار ببراعة حواسّه الخمس ، التى كانت حادة وفعالة ، لكى يستدعى أشخاصا وأحداثا من الماضى . ومن خلال عدسة زمن مختلف وبعيد ، استرجع أشياء كثيرة كان قد رآها وفعلها . ومرة أخرى ذاق طعم الأطعمة الشهية التى لم يأكلها طوال سنوات . والتقطت أذناه أصوات وقع الأقدام الخفيفة والثقيلة ، والأغانى المرحة والحزينة ، وكلّ قول يمكن تصوره . وظلت كافة حواسه تعمل لفترة من الزمن كان عاجزا عن قياسها .

ثم حاول أن ينام وأغمض عينيه

مارش جنائزى

...كام . غير أن النوم لم يكن ليأتى ، لا وهو على ظهره أو بطنه ، ولا وهو على جنبه الأيسر أو الأيمن . ونهض لينظر فى الساعة : كانت الساعة الثالثة صباحا . وبشكل لا إرادى رفعها إلى أذنه ليرى ما إذا كانت توقفت . كانت تدور ، وملأها . نعم ، كان لايزال هناك وقت لنوم عميق . وعاد إلى الفراش ، وغطى رأسه حتى لايرى الضوء .

عندئذ حاول النوم أن يدخل — صامتا ومتسللا ، كما يمكن للموت أن يدخل إن أراد أن يخطفه فجأة ، إلى أبد الآبدين . أغمض كوردوفيل عينيه ...را ، وكان هذا خطأً ، لأن هذا الجهد أذكى رغبته فى النوم . حاول أن يجعلهما تسترخيان ، وكان هذا هو الشىء الصحيح الذى ينبغى أن يفعله . استدار النوم ، الذى كان يوشك على الانسحاب ، وأتى ليتمدد إلى جانبه ، وطوّقه بذراعيه تلكما الخفيفتين والثقيلتين فى آن معا واللتين تقيدان تماما حركات المرء . أحس كوردوفيل بهما وحاول حتى أن يضمّهما أكثر بذراعيه هو . والحقيقة أن هذه الصورة ليست دقيقة ، لكننى لا أملك صورة أخرى جاهزة أو وقتا للبحث عن صورة أخرى . لذلك سأكتفى بأن اكشف نتيجة بادرته ، التى تمثلت فى طرد النوم عن طريق إزعاج ذلك الملاذ المتعبين .

«ماذا عسى أن يكون لديه ضدى الليلة ؟» هكذا سيتساءل النوم ، إن كان بمقدوره أن ينطق . لكن الصمت هو الجوهر الحقيقى للنوم . وعندما يبدو أن النوم يتكلم ، فلن يكون هناك سوى حلم يتكلم — وليس النوم ، الذى هو حجر ، وحتى الحجر ينطق إذا وجّه إليه المرء ضربة ، كما يفعل الآن العمال المنهمكون فى رصف شارعى . فكل ضربة على الحجر تحدث صوتا ، ويجعل انتظام هذا الفعل الصوت بالغ الانتظام إلى حد أنه يبدو وكأنه يعمل كالساعة . الناس الذين يتكلمون فى الشوارع ، صيحات الباعة ، عجلات العربات ، صوت وقع الأقدام ، لاشىء من هذه الأشياء التى أسمعها الآن أضفى حياة على شارع كوردوفيل وليلته . وبدا أن كل شىء يساعد على النوم .

عندما كان كوردوفيل على وشك أن يغفو أخيرا ، عاودته فكرة أنه قد يموت أثناء النوم . وتراجع النوم وهرب . ودامت هذه الحالة من عدم اليقين طويلا . وكلما كان النوم على وشك أن يغمض عينيه ، فتحتهما فكرة الموت ، إلى أن ألقى بالملاءة بعيدا وخرج من الفراش ، فتح نافذة واتّكأ على قاعدتها . كانت السماء آخذة فى الإشراق ، وكانت الأشباح غير الواضحة للعمال والتجار وهم فى طريقهم إلى المدينة تمرّ فى الشوارع فى الأسفل . وأحسّ كوردوفيل بقشعريرة . ودون أن يعرف ما إذا كان ذلك من البرد أو من الخوف ، ذهب ليلبس قميص نوم من الشيت ثم عاد إلى النافذة . ولابد أن الجو كان باردا ؛ لأنه وقف يرتجف .

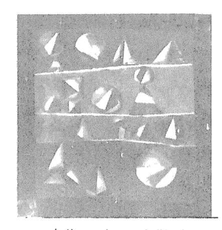
واصل الناس المرور ، وأشرقت السماء ، ودلّت صفارة المحطة على رحيل قطار . وخرج البشر والأشياء كلٌ من مثواه . وأخذت السماء تقتصد ، طاردةً النجوم فيما ارتفعت الشمس لتمارس حرفتها . كان كل شىء يوحى بالحياة . وبطبيعة الحال انسحبت فكرة الموت وتلاشت تماما ، فى حين أن كوردوفيل ، الذى كان قد تاق إليه فى الكازينو ، وتمناه فى اليوم التالى فى مجلس النواب ، وواجهه فى عربته ، أدار له ظهره عندما رآه داخلا مع النوم ، أخيه الأكبر أو الأصغر — فأنا لا أعرف أيهما هو .

بعد ذلك بسنين طويلة طلب كوردوفيل الموت وتلقاه ، ليس الموت الفجائى الذى تمناه بل موتا طويلا متريّثا — موت خمرة تُصبّ ببطء من قنينة إلى أخرى لتصفو من الشوائب . قطرة فقطرة ستنتقل الخمرة من القنينة الأولى إلى الثانية ، إلى أن تتم تصفية الشوائب تماما . عندئذ أدرك الفلسفة التى ينطوى عليها ذلك : الرواسب وحدها ستذهب إلى القبر . ولم يقدّر له قط أن يفهم معنى الموت الفجائى ■

ماشادو ده اسيس (١٨٣٩ — ١٩٠٨) الكاتب البرازيلى العظيم ، رغم مجلدات أدبه التى تربو على الثلاثين تقوم شهرته على أعماله المكتوبة منذ ١٨٨٠ فصاعدا من روايات وقصص قصيرة واشعار . اهم اعماله ثلاثيته الروائية : براس كوباس ١٨٨٠ ، كينكاس بوربا ١٨٩١ ، دون كازموررو ١٩٠٠ ، والروايتان الأخيرتان مترجمتان إلى العربية .

براويز الأنثى [٣]

شعر :
ماجد يوسف



لوحة للفنان : مصطفى عبد المعطى

على هيئة الأنثى
ارتعش ضل المراية ف الكهوف
واتهيأ الروح فى البدن
على هيئتى
طال الزمن جسم الحروف
والخوف
على صفوف الصوابع
طبع المراية بالانعكاس على هيئتى
ولسه خطى المستقيم
ويا انحناء الدائرة
- من يومها -
فى حالة جدل

تصقيفه بدون إيقاع
ورقصه بدون قناع
وفرحه ملونه
وصوت الصقفه داب
والرقص الحوشى غاب
وضاعت الـ «أنا»

من غير جدار
تقدر تحاور فـ الشعاع
تعرف ملامح قوس قزح
والشمس تكشيره
معقوده ع الشفه
داخل قزاز الكوب
لو قلت للمنشور :
الطيف دا ليه مكسور
صادرت ع المطلوب
والضوء ح يهرب مهما قلت

بـــراويـــز الأنـــثـــى [٣]

المسله كرسى عرش الآلهه
والنجوم دقن السما
المتلغمه بشعر الإله
وبحكمة الليل الكسير
بتنقره العصافير
يسيل
منه
المطر
والشمس بتزف العرق
لشمعة الصبح القديم
نقطه
نقطه

●

دايره من الليل والنهار
وظلال نخيل م الشرق
الأرض ناديه
والمعانى بحور
بؤبؤ بيلمع فى ضلام بللور
الحب والكره آيه
والمرايا من خلايا الروح
الاتساع والضيق بيضمهم برواز
ساعات بحيرة أمل
وسنين قزاز ف قزاز
وانا ـ م الجروح ـ ع الشفا
وكانى لوح حساس

البحر جزر ومد
بيلامس الجدران
ويلطم الشبابيك
يرمى القواقع ميته
على شطوط النوم
وكأنى بارسم ديك
على الحيطان والسقف
له من طقوس الحلم
صلابة الأوهام
وسيولة الدخان
على شمعة ف آخر شعاع بتدوب
وتدى للصحرا
شكل التماعها الأخير
وبكارة الذرات

●

الأنثى قدامك جبل
البطن صحرا
والنهود تّلين
والنبع فاضى
واللبن مفقود
والدود بيرعىّ فى سراب فخدين
وانت اللى بتموت م العطش
علىحافة الهيكل
تلمس جدايل الشعر تتحول تراب

بـــروايـــز الأنـــثـــى (٣)

تمد أيديك ع الخدود تدبل
تحط خدك ع النهود تنهار
تخبط صوابعك بطنها
تسمع عويل الريح
تدخل دخول الفحل ع الأنثى
بلسان جعان للنطق
الأنثى تتهايل لكومة رمل
وانت
تعض الأرض
تشبه للورل ف البيد !

●

بعد الجواهر واللباب
اتحرك الفعل الشفيف
الوش مش زى القمر
زى الرغيف
اما اليباب اللى اتملا بنوح الغراب
وبنعق بوم
محصور برعب العاصفة والدوامات
عاجز يقوم
يهرب
ويتخبط
يدوب
يرسم على وهم الجدار
شكل إنفجار يشبه لباب
والريح تصرصر ف الجهات الأربعة

وشىء غريب إن الخرابه مربعه
والعاصِفة فى عز آب
زلزال على عكس المرايه اللينه
ضد القصيدة أى نعم
لكن كمان ضد الحساب

●

الشجرة مقلوبه
والاّ الهلال مقلوب
شوفوا العرايس يا بنات
مترصصين كالطوب
جنب القمر بالفيونكات والطيوب
ورق الشجر من بدرى ليه معطوب ؟
والسيف بيقسم جدرها
والنجمه واقعه فوق شريط القطر
لحم الهلال أبيض مزوق بالعيون
طرف الهلال عقربه
والتانى فص البرتقان
والقطر ماشى للسحاب من قمة الشجرة
والأرض تشبه للبلته ف آخر اللوحة
والسونتيان بينادى ع النهدين
لسه الزغب طالع يا بنت
لسه الشنب أخضر يا واد
لسه الدواير ناقصه قوس
والقطر بيقرب
وبيقرب

بـــروايـــز الأنـــثـــى [٣]

وبيقرب

لحد

مايختفى

●

بيشدنى الجنون

لبير من النار

والخطوط اللينه

المنحنى فتاك وآسر بالوعود

والشمس لعنه ملونه

السقف يعلا

والبيبان بتدور

تقفل وتفتح كنزها الموهوب

والأرق عريان

الآمن الكذب المزوق بالنجوم

وبشفايف رهبة الموت الحنون

وابتسامه

من علامات القيامه

وردها له ناب وضافر

مغروزين زى الخناجر

ع الفخاد البيض

وع النـــهـــد

القزاز

الروح على افق الجروح

بتلوح على شكل إبتزاز

والسؤال ينهار ف بير مفتوح

آخر قرار الشوق شجن

والبير غميق بتاريخ وجغرافيا

وعلامة إستفهام على هيئة وعود وبروق

لحن القيام نازف على الشهوه

والليل بيرقص فوق حواف الكوب

والبطن مشحونه بهوى الايقاعات

من دقه أولى

لدقه تانيه ترن

وتفتح الأقواس

ولازلنا بنشد فـ حبال النور

ونشوف بخوف

عنف إنخلاع النبضه م الشريان

والأرض م التضاريس

الريشة م العصفور

ونثور .. نثور

بس الخرايط فوق حراب السور

مرسومه بالكومبيوتر

وبسواد النفط

●

أبدا ..

.. من الأول هناك

من لحظة الشباك

وباب البحر

والدهليز

وتلافيف البياض ..

طعم الرخام طازه وطرى وناصع لازال
وكأنه فى هوس المخاض
ناعم ونابض بالخطوط
مين اللى طابق بين خيالك
ـ ف الجريدة من زمان ـ
وبين رواسى الاخطبوط
الصيف ف آب والاّ فـ أبيب ؟
لأ والغريب
أن العلامات كلها
....
....
أبدا ..
.. من الأول هناك
من أول الاقنوم ف. ليله من بياض التجربه
والشيش يلون فـ الوشوش
لما الفنار بيلف فى كهف الأبد
والبحر متلهوج ورا سود الزبد
هل كان وحيد تحت الأريج والاقحوان ؟
هل كان برغم وجوده بان ؟
يمكن دهاليزهاللى غابت فى مهاد المستقيم
كان الزمان واقف ما بينها
وبين جبين المنحنى
بس التلافيف ـ ف الاتون ـ كانت بياض
كانت دليل واضح على
....

....
أبدا !
.. من الأول هناك
من أول النيه اللى دبت فى بياض روح الرخام
لمع الزبد لاسود ـ بنصله النارى ـ فـوق بطن الحجر
اتفجر الضحك الطرى
والقهقهه العذرا
هنا ..
.. من منجم الشمس الحريرى المرمرى
والوعى كان ـ ع اللحم ـ خام
فج البياض م الشرنقه
لما التحدى والاعتراض
فاض من ..
....
....
أبدا ..
.. من الأول هناك
ياهلا بك
ياهلا بك
يللى بابك ع البحور
اللى جابك
من غيابك
اعتلا بك الف سور
سور رخامى

بــروايــز الأنـــثـــى [٣]

سامِى ... حامى

فجر دامى ف بطن بور

ارجوانك

دون جوانك

دم جانك ف الشعور

والحرف نِيه

ف لحمه نَيه

ويروح أبيه على النشور

ياهلا بك

ياهلا بك

يللى بابك ع البحور

●

الورده مكتوبه بحروف الضوء

متحوطه بالسجن

وبغصنها الديناميت

طالعه تشب لفوق

ذوق

ورقه

وفن

وتغازل الكبريت

●

وباقول لكم

ايدى اللى قالت

قبل ما ينطق حجر

روحى اللى قلعت جدرها

من لعنه على هيئة شجر

عمرى اللى ابحر وانتحر ف المنحنى

لسه بيحلم بالانا

فى ليل تمرس بالزنا

مع جسم ميت بالبلاهه

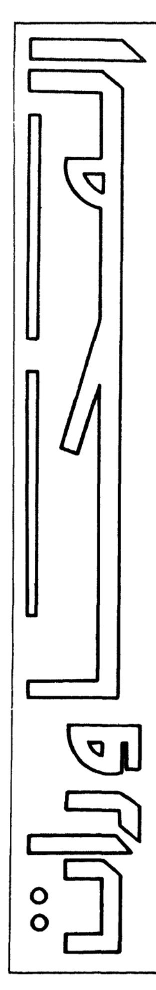
والشفاهه

والبلاده

والضجر

●





لويس عوض ذلك الفرعونى

سعد القرش

قليلة هى الكتب التى تحرك فينا علامات الاستفهام الحائرة ، وتدعونا إلى البحث والقراءة ، وصولاً إلى حد أدنى من اليقين ، وكتاب « لويس عوض .. ذلك الفرعونى » للكاتب سليمان الحكيم من هذا النوع ، الذى يلقى فى بحيرة ماء راكدة أملاً فى الإفاقة من أوهام قديمة . تحولت - بمرور الوقت - إلى ما يشبه الحقائق . يناقش الكتاب إحدى الزوايا التى اهتم بها لويس عوض ، وهى دعوته إلى فصل مصر عن الوطن العربى ، باعتبارها مختلفة ، حضارياً وتاريخياً - بشكل أو بآخر - عن الجزيرة العربية .

وخطورة مثل هذا الكتاب ، تكمن فى أن من يتحمس لفكرة ما ، أيا كانت ، يتربص بكل المخالفين لها ، ويتجاهل أية « حقيقة » تدعوه إلى إعادة النظر ، أو التأنى فى إصدار حكم ما .. إن الاختيار الانتقائى - النفعى - من النصوص القديمة والحديثة لدحض فكرة أو نظرية ، أو التكريس لأخرى ، قضية شديدة الخطورة ، ومن الخطأ أن يقع الكاتب فيما وقع فيه غريمه ، فالتطرف لمبدأ ما ، يجب ألا نقابله بتطرف « مضاد » ..

ذلك ما فعله سليمان الحكيم الذى يحاول إثبات عروبة مصر ، بشكل يغرى بالإقناع بأنها أم العرب ، وباعثة شعاع العروبة إلى بلاد الصين - مروراً بجزيرة العرب !

من الحجج غير المقبولة أن نبرهن على عروبة مصر - أيام الفراعنة - بحجة واهية ، فمجىء الأنبياء : إبراهيم ويوسف وعيسى إلى مصر ، وخروج موسى فى الطريق المعاكس ، لا يثبت حدوث تواصل حضارى بين مصر والجزيرة العربية ، وهروب « سنوحى » إلى لبنان . وزواجه هناك لا يعنى أنه صار لبنانيا ، ولا يبقى أمام المؤلف إلا الإشارة إلى بعض الحالات الفردية ، كقوله : « وكأن الله يأبى إلا أن يشارك العرب جميعا فى الدين كما فى الحضارة ، فكانت أم أخناتون المصرى عراقية ، وكانت زوجة إبراهيم - أبى الأنبياء - مصرية ، وكانت زوجة سيدنا يوسف مصرية ، وكانت زوجة موسى فلسطينية ، وكانت زوجة محمد مصرية ، وجدته هى هاجر المصرية » .

كل هذه حالات فردية ، يفصل بين « الحالة » والأخرى - ربما - مئات السنين ، وبالتالى لا تشكل ظاهرة ، يمكن أن تؤدى - بالتراكم - إلى نوع من التوحد أو التفاعل والتشابك الحضارى .. ولو طبقنا قاعدة أن أم فلان أو زوجته من جنسية ما ، فسوف يلتقى العالم فى شخص واحد ، أو فى عدد محدود من الأفراد .. وهل يمكن الادعاء بأن كارلوس منعم عربى ! ، تحكمه وترشده معايير وقيم عربية فى تقدير السياسة التى يحكم من خلالها بلاده ؟ ! .

ويرتبط بها الأمر قضية مجىء العرب - مع الإسلام « محررين لجزء مغتصب من وطنهم الكبير الذى كان يحتله عدو أجنبى يتمثل فى الرومان واليونان » ص ٤٠ . تدعونا تلك المقولة إلى تساؤل ملح : وأين كان العرب طوال القرون الماضية ، لماذا تحدث للجسد العربى رعشة وانتفاضة ، ليبحث عن أوصاله التى داسها المعتدون ؟ .. ومتى تمتع أهل الجزيرة بالدولة الواحدة « الموحدة » .. ذات الاستقلال السياسى والاقتصادى والأُطر الاجتماعية ؟... لقد تم لهم ذلك فى وقت متأخر نسبيا



لويس عوض

بالمقارنة بمصر والعراق واليونان ، بينما كانوا يعيشون فى فوضى كاملة ، وغيبوبة لذيذة ، صرفتهم - باسم الحرية الشخصية بعيداً عن قيود الحكومة المركزية أو اللامركزية - عن تكوين ما سمى - فيما بعد - بالدولة ، وقد « ساد المجتمع العربى فى الصحراء طابع المجتمع القبلى ، فمثل ذلك سواد شبه الجزيرة الأعظم ، فكانت كل قبيلة تمثل فى ذاتها وحدة سياسية تدين بالولاء المحلى لرئيس القبيلة ، فى مجتمع خلا من الاستقرار وامتلا بالنزاع والاعتداء على الحقوق » [ص ١١ - أصول الوعى القومى العربى - د . عبد العزيز الرفاعى] .

البوتقة المصرية

العلاقة - إذن - بين مصر والشرق لم تتخذ طابعا رسميا ، أو لم تشكل ظاهرة ، إلا بعد الفتح الإسلامى ، وقد ساعد على ذلك سماحة المصريين الذين يطيب لهم احتواء الوافد إليهم ، وإذابته فى البوتقة المصرية ليصير مصريا صميما ، ولم تكن هناك غرابة فى ترحيب المصريين بالمسلمين ، حيث لا اختلاف فى الدين الذى أبهرت المصريين سماحته ، ويكفى التدليل على ذلك بدخول أربعة وعشرين ألف مصرى فى الإسلام ، عام ٧٤ هـ ، بعد صدور « وعد » من الوالى حفص بن الوليد بإعفائهم من دفع الجزية .

ولا يعيب مصر أنها لم تكن عربية إلا بعد دخولها فى الإسلام ، كما لايعيب الجزيرة العربية أنها تجاهلت مصر ، ولم تغزها بعروبتها إلا مع الفتح الإسلامى ، ولكن مصر - فى كل الأحوال - بقيت ذات شخصية مستقلة ، حيث لم يلبث العرب - فاتحين ومستوطنين - بمصر « إلا فى الفترة التى ساد فيها حكم العناصر العربية .. والغالبية العظمى من المسلمين فى مصر لم يكونوا غزاة ، وإنما هم فى الأصل أقباط تحولوا إلى الإسلام « تدريجياً » ، ولم يؤثر دخولهم فى الإسلام فى تكوينهم الجنسى ، فالطابع الجنسى العام للمصريين قد وجد واتخذ صورته المميزة

قبل أن يكون هناك أقباط أو مسلمون » [ص ٢٥٠ ـ شخصية مصر ـ د . نعمات فؤاد] .

وهناك دلائل كثيرة ، تؤكد أن اتصالا هامشيا قد تم بين مصر والشرق ، ولكن ذلك لم يؤد إلى تفاعل حضارى .. ذلك التفاعل الذى لم يتحقق إلا بعد الإسلام وتغلغل اللغة العربية فى مفردات المصريين ، ولم يحدث التفاعل بين عشية وضحاها ، وإنما نما ببطء لاستعلاء القبائل العربية المهاجرة إلى مصر على الاندماج مع المصريين ، ومشاركتهم أعمالهم البسيطة ، حيث كانت « وظائفهم » تتركز فى المهن التى توحى لصاحبها بأنه ذو سلطان ، أو من الطبقة العليا . ولعل اندفاع العرب إلى مصر ناتج عن شوق زائد ، حمل العرب لرؤية ذلك البلد الذى يشق جسده نهر جار ، وينعم أهله بالظل والخير ، وقد رأوا فى مصر جنة الله فى أرضه ، وتشكلت فى أذهانهم صورة مثالية عن مصر ، ويلخصها عبد الله بن عمرو بن العاص بقول منسوب إلى آدم عليه السلام : لما خلق الله عز وجل آدم ، مثل له الدنيا ، شرقها وغربها ، وسهلها وجبلها ، وأنهارها وبحارها ، وبناءها وخرابها ، ومن يسكنها من الأمم ، ومن يملكها من الملوك ، فلما رأى مصر ، رآها أرضا سهلة ذات نهر جار ، مادته من الجنة ، تنحدر فيه البركة ، ورأى جبلاً من جبالها مكسواً نوراً لا يخلو من نظر الرب عز وجل إليه بالرحمة فى سفحه أشجار مثمرة ، فروعها فى الجنة ، تسقى بماء الرحمة ، فدعا آدم فى النيل بالبركة ، ودعا فى أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى ، وبارك على نيلها وجبلها سبع مرات ، وقال: ياأيها الجبل المرحوم ، سفحك جنة ، وتربتك مسكة تدفن فيها عرائس الجنة ، أرض حافظة مطبقة رحيمة ، لا خلتك يا مصر بركة ، وما زال بك حفظ ، وما زال منك ملك وعز ، يا أرض مصر فيك الخباء والكنوز ، ولك البر والثروة ، سال نهرك عسلاً » [ص ٣٤٧ جـ ١ ـ نهاية الأرب للنويرى].

[صورة ذهنية نموذجية]

هذا الوصف ـ أيا كانت صحة نسبته إلى آدم عليه السلام ـ دال على ولع أهل الجزيرة ـ ومنهم راويه عبد الله بن عمرو ـ بمصر ، ورؤيتها على أنها الجنة الموعودة ، ولو كان هناك اندماج حضارى بين الجزيرة ومصر ما تولدت هذه الصورة النموذجية عن مصر فى « أذهان » أولئك الذين عاشوا قرونا من العزلة ، فى بداوة تامة .

ويبقى السؤال : ولماذا احتضنت مصر اللغة العربية وأهلها بصورة غير مسبوقة ، فى حين انتقت إيران وتركيا والهند وغيرها الإسلام فقط ؟ .. ربما خافت تلك الشعوب أن تتأثر بالعادات العربية والطقوس البدوية إذا تقلت العربية كلغة حية إليها ، باعتبار اللغة مقياسا ومعياراً للقيم ، ولكن مصر لم تخش هذه الثنائية ، فقد تقبلت الإسلام ، ورحبت بالعربية ، واحتفظت ـ بعد كل ذلك ورغمه ـ بشخصيتها المستقلة !

ونظرة سريعة إلى النسق الاجتماعى فى مصر والجزيرة تؤكد أن المنطقتين لا تنتميان إلى تاريخ واحد (١٤٠٠ عام ـ لا تعد حقبة طويلة فى حياة الشعوب) فالمرأة المصرية منذ أقدم العصور حتى الآن ، تختلف عن المرأة العربية ، المصرية كانت ـ وما زالت ـ شريكا للرجل فى البيت والشارع والسوق والزراعة والسيادة أيضا ! .

إن أقدم الرسوم والصور والتماثيل تثبت أن المرأة لم تنفصل ـ فى حياتها ـ عن الرجل ، بل تؤدى معه كثيراً من الأعمال فى معظم المجالات ، وبينما رفع المصريون شأن بعض النساء إلى منزلة الإله (إيزيس مثلا) كان العرب يعتبرونها عورة .. ولا نجد تفسيرا واحدا لعدم وضع مارية أم المؤمنين (المصرية) مع نظيراتها من أمهات المؤمنين زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى الوقت الذى تعد فيه صفية بنت حيى بن أخطب (اليهودية) إحدى زوجاته ، مع العلم بأنه أوصى بالقبط وبالمصريين فى أكثر من موضع ، ولم يوص باليهود ، وإنما أوصى بأهل الكتاب عموما ! .. هل هى النظرة القديمة لمصر .. نظرة الغيرة والشعور بالصغار ، حتى لو كان ذلك بتغيير بعض حقائق التاريخ ، أو بالصمت عن البعض الآخر ؟ !

لقد آمن المصريون بمبدأ « الأهلية » للقيام بعبء عمل ما ، دون النظر إلى اعتبارات قبلية ، كما كان سائدا فى بلاد العرب ، شجرة الدر ـ مثلا ـ ظلت زمنا تحرك دفة السياسة المصرية ـ أقوى السياسات العربية ـ فى مرض الصالح أيوب ، وتماسكت تماما وهى تؤدى هذا الدور ولم يفكر الناس : كيف نولى أمرنا امرأة ؟ ! أما الفرعونية حتشبسوت (١٥٥٧ ـ ١٤٨٠ ق . م) فقد كانت ملكة ، وابنة ملك (تحتمس الأول) ، وحفيدة ملك (أمنحوتب الأول) ، ولا ينكر عليها التاريخ الذكاء غير العادى الذى تمتعت به ، أو مدى قربها من الشعب الذى أحبها كثيرا ، وقد كانت تشارك فى حضور الحفلات

العامة ، فى عصر لا يذكر فيه التاريخ شيئا عن المرأة العربية !

عن المرأة البدوية

لم يكن المصريون يهتمون بكون المرأة جميلة أم لا ، وإنما بكونها شريكا فاعلا فى إدارة عجلة الحياة ، وعكس ذلك تماما نجده سائداً فى الجزيرة العربية - وربما حتى الآن - ، وتبرز قضية المرأة ، وبالتحديد أوصافها الجسدية فى أكثر من رواية عن يوم ذى قار ، حيث رفض النعمان بن المنذر إهداء جارية إلى كسرى أنو شروان ملك الفرس ، بهذه الصفات : جارية معتدلة الخلق ، نقية اللون والثغر ، بيضاء قمراء ، حوراء ، عيناء ، وطفاء ، كحلاء ، برجاء زجاء أسيلة الخد ، شهية المقبل ، جثلة الشعر ، عظيمة الهامة ، بعيدة مهوى القرط ، عريضة الصدر ، ضخمة مشاش المنكب والعضد ، حسنة المعصم ، لطيفة الكف ، سبطة البنان ، ضامرة البطن ، رخيصة الخصر ، لفاء الفخذين ، ريا الروادف ، مفعمة الساق ... إلخ » .

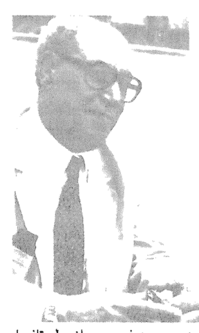
هذه - إذن - « بعض » الأوصاف فى الفتاة المثالية كما تصورها العرب قبيل الإسلام ، وكما يراها - حتى اليوم - الكثيرون ! .. وقد سحرت المرأة العربية أفئدة الرجال ، وألهبت خيالهم بصمتها ، فلم يكن من حقها الكلام ، كأن اللسان عضواً زائداً لا فائدة له ، فى الوقت الذى لعبت المرأة المصرية أدواراً عظيمة ، ولم تكن حبيسة البيت ، وبالتالى لم تسحر الرجال ، لأنها بينهم كواحد منهم - مع الاحتفاظ بحقها فى أنوثتها !

والتماثل - أو التقارب - بين وظيفة المرأة فى مجتمعين هو المعيار الأكبر فى الحكم على انطلاقهما ، من تراث واحد ، وقيم واحدة ، ولم يحدث هذا التقارب بين المرأة فى مصر والشرق ، لا فى الزى النسائى ، ولا فى الصفات النفسية التى ظلت مجهولة تماما فى الشرق العربى ، وكذلك الرجال فى مصر نجدهم حليقى اللحى ، فى الواقع ، وكما هو مدون على جدران المعابد والتماثيل .

الشهور القبطية

ولو كان هناك حلقة اتصال لتعلم العرب صناعة التماثيل والتحنيط وبناء المسلات والأهرام ، وتشييد المقابر - أيا كان رأينا فى كل ذلك - ورغم مرور أكثر من ١٤٠٠ عام على استخدام المصريين للغة العربية ، ما زالت اللغة الفرعونية القديمة سارية المفعول ، بل إن معظم فلاحى مصر لا يعرفون الشهور الشمسية ، فقط يسألون فى المناسبات عن أشهر القمر « الشهور العربية » ، أما الشهور الحية ، فهى الشهور القبطية التى يحفظونها مسلسلة ، ففى يوم كذا من شهر كذا تبدأ زراعة المحصول الفلانى ، فى حين ظلت الشهور العربية فى الظل ، لا تخرج منه إلا فى ٢٧ رجب ، ١٥ شعبان وشهر رمضان وذى الحجة ، وعاشوراء ! !

وفى لغة - أو لهجة - المصريين المعاصرين حروف لا وجود لها فى العربية ، وهى تنتمى إلى اللغة الفرعونية ، فمثلا حرف A - وهو بين الألف والياء - لا نجد له ترجمة فى العربية ، ففى الجزيرة ينطقون أسماء : حسين وحسنين وبطين بتسكين الياء ، وفى مصر ينطقون تلك الياء A ، وقد تقدم كل من د . محمود الشنيطى - رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب (الأسبق) ، و د . رمضان عبد التواب أستاذ علم اللغة بآداب عين شمس ، و د . محمود فهمى حجازى أستاذ علم اللغة بآداب القاهرة بدراسة مثل هذه الظاهرة ، واقترحوا - حلا لمشكلة حرف A - أن يكتب « ياء » ، ولكن بنقطتين تعلو احداهما الأخرى ، هكذا : « : » ، ولم ينفذ ذلك منذ عام ١٩٦٤ حتى الآن .



وبعيدا عن نطق بعض الحروف ، نلاحظ وجود عدد كبير من الكلمات الفرعونية التى لم تفلح العربية فى ابتلاعها ، وهى الخاصة بطقوس معينة ، فى الزراعة ، أو فى البيت ، تلك الكلمات التى عاشت فى ضمير المصريين ، ولا يوجد لها نظير عربى أو أجنبى يؤدى نفس المعنى بالدقة والبراعة والدفء المطلوب أمثال : خَمّ أى خدع ، ونونو أى صغير ، مامْ أى طعام للطفل ، ونام ننّه (للصغير) .. ومن طقوس الفلاح المصرى أن يزعج ويهيج العصافير حين تهجم على محصوله وغلاله قائلا : بخ هيه ، وحين يقيم سدا فى قناة ، لابد أن « يلبّس السد » - أى يرممه - ولا مقابل لفعل « لبّس » فى العربية رغم شيوعه بين فلاحى مصر ، ومُخَمْخِمْ (فاسد) كأن

يقول : البرتقال خمخم ، وكوّش : أى حصل على الكثير ، واستأثر به لنفسه ، ودخل « الكوشة » مع عروسه ، و « بشبش » أى الآن : كقول أحدهم للآخر : الله يبشبش الطوبة التى تحت رأس ميتك، على سبيل الدعاء له .. إلخ .

دور الاستعمار

ويقدم سليمان الحكيم لمحة ذكية حول دور الاستعمار ـ من خلال إنشاء الجامعة العربية ، فى بث روح الفرقة بين العالم العربى ، تلك المؤسسة التى ظننا أنها « وحدوية عظيمة » ، وهى فى الحقيقة ليست أكثر من شرك للقضاء على وحدتنا ، ذلك لأن عضوية الجامعة لأية « دولة عربية » كان يعنى اعتراف جميع « الدول » العربية لها باستقلالها عنهم ، واستقلالهم عنها .. أى إعطاء كل دولة عربية بحدودها الإقليمية صفة الشرعية من بقية الدول العربية ليصبح لها كيانها المستقل فيعود حاكمها إلى حدوده وينفرد داخلها بشعبه لترسيخ الإقليمية وخصائصها وتكريس الانعزالية تحت ستار الاستقلال الوطنى ! ! ثم جاءت الأمم المتحدة لتعطى تلك الحدود الإقليمية صفة الرسمية والشرعية الدولية ، وتصبح أية محاولات وحدوية بعد ذلك نوعا من الاعتداء على السيادة « الإقليمية » والاعتداء الذى يعمل المجتمع الدولى ـ متمثلا فى هيئاته الدولية ـ على منعه وردعه ! ؟ » ص ٨٣ .

وقد يصح إطلاق أية صفة من الصفات الوحدوية على إقليم كبير كدول الجزيرة ، أو دول الشام ، أما الجمع بين هذه الأقاليم بحجة أنها دولة واحدة ، كانت وستظل ، فهو قول يعوزه كثير من الحقائق التاريخية ، القديمة أو الحديثة ، التاريخ القديم القريب يشير إلى اجتماع واتحاد مصر مع دول الشام عندما حل بأى قطر خطر مشترك (التتار والصليبيون ثم إسرائيل) . والتاريخ الحديث يؤكد استحالة مثل تلك الوحدة لعدم وجود الأرضية المشتركة بكافة عناصرها ، فالمصريون أهل زراعة ، ويفكرون ببطء ، وللأقدار ـ أيا كانت ـ مكانة عظمى فى نفوسهم منذ القدم ، وأما الشوام فهم أهل تجارة ، وعقولهم مبرمجة نحو اتجاهات الكسب السريع .. المشروع ، أما أهل الجزيرة فهم بين بين ، ولعل هذا كان أحد أسباب فشل الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) بسرعة أصابت طموح الواهمين .

والتعاون ـ وقت الشدة ـ بين الأفكار الشرقية قديم ، ولكنه ليس كافيا لإثبات عروبة هذا القطر أو ذاك ، فاتحادنا أثناء غزوات المغول وأهل الصليب ، له سابقة أخرى حين اشترك شباب فلسطينيون مع رمسيس الثانى فى مواجهة الشعوب الهندو أوروبية بمدينة « قادش » شمال سورية .

اجترار وتلوين الأحداث

اما القول والتعلل بأن المصريين استفادوامن السوريين فى بناء السفن ، ومن العراقيين فى طريقة البناء بالحجر ، ففيه كثير من المبالغة ، وإلا أين التشابه بين الآثار المصرية والعراقية القديمتين ؟ .. وحتى لو وجد مثل هذا التشابه الطفيف ، فإنه ليس كافيا للتدليل على التفاعل الحضارى ، وإنما يعد من باب الاستفادة بخبرة الآخرين ، وحب التقليد .

لقد كانت الفرعونية ـ بالفعل ـ نظام حكم ، وليست فلسفة حياة ولا جنسا من الأجناس ، وذلك لانتسابها إلى حاكم يدعى « فرعون » ، كما يدعى حاكم روما بالقيصر ، وحاكم فارس بكسرى ، ولكن للمصريين صفات ـ قديما وحديثا ـ تقاليد وصفات ، حضارية ـ وربما جسدية ـ لا توجد لدى شعب آخر ، ويكفى أن حدود مصر ظلت ثابتة ـ تقريبا ـ بعكس حدود أية دولة أخرى ، فما تفسير ذلك ؟

وحتى ولو اعتلى عرش مصر فراعنة غير مصريين ، فليس هذا دليل على « تمصرهم » واختلاطهم بالشعب ، فسبعون عاما من حكم أسرة محمد على لمصر لم تمح وجودها ، ولم تقنع المصريين بدعوى صيرورة هؤلاء من المصريين .

ولا يعيب مصر أن تكون مصرية والا تكون قد امتزجت بالحضارة العربية ، إلا فى ظل الإسلام ، كما لا يعيب العرب أنهم غير مصريين ، وإنما يعيبنا جميعا تلك المغالاة فى إثبات فرعونية مصر ، أو عروبة مصر ، بالحق أو بالباطل .. ولن يصح إلا الصحيح . ■



الدولة الدينية

قراءة فى عددى يونيو ويوليو من مجلة القاهرة

محمد السيد إسماعيل

قد منذ أن استأنفت مجلة « القاهرة » صدورها وهى تواجه تحدياً كبيراً ، فقد تزامن استئنافها لمرحلتها الجديدة مع اغتيال الكاتب فرج فودة ، مما وضعها أمام تحدٍ لم تجد بداً من مواجهته وتحمل مسئوليته وهو فتح باب الحوار واسعاً – بلا وصاية فكرية أو دينية أو سياسية – أمام اجتهادات الرؤى المختلفة حول مفاهيم الإسلام السياسى وحرية العقل وحق الاختلاف ، فلم يخلُ عدد من أعدادها الثلاثة عشرة الصادرة فى مرحلتها الجديدة من مناقشة هذه القضايا المصيرية ، وهى محقة فى ذلك بل وملزمة به كحق من حقوقنا المبدئية .

فى ظل هذا التردى الفكرى الذى بتنا نتنفسه مجبرين . هى إذن ضرورة ينبغى استمرارها حتى تسفر عن ترسيخ قيم تحفظ لنا – كحق طبيعى – ضرورة أن نفكر وأن نرى وأن نقول ما نراه . لا تحيد « القاهرة » عن هذا المسعى بل تسعى لتكثيفه كلما أوشك الخطر أن يكون مروعاً ، حتى جاء عددها (١٢٧ يونية ٩٣) وقد خلص باب « المواجهات » كله تقريباً لمناقشة قضية « الدولة الدينية » محددة موقفها المبدئى « لا ... للدولة الدينية » . وقد أثار هذا المحور مجموعة من الملاحظات والتساؤلات ، وهو ما نحاول طرحه هنا مع الإلمام بما ورد فى العدد (١٢٨ يولية ٩٣) بصدد هذه القضية .

وقد كان أمامنا منهجان لمناقشة تلك الكتابات . أولهما أن نحاور كل كاتب على حِدة ، وثانيهما أن نقرأ هذه الكتابات ونستنتج منها ما ورد فيها من أفكار لدينا ملاحظات عليها مع الإشارة لصاحب كل فكرة ، وقد استرحنا للمنهج الثانى ، لأنه يعفينا من تكرار بعض الأفكار التى عالجها واستقر عليها أكثر من كاتب ، وباستقراء هذه الكتابات أمكن استنتاج مجموعة من الأفكار وهو ما نعرضه الآن مع مناقشة كل فكرة على حِدة :

(١) عصر الدين :

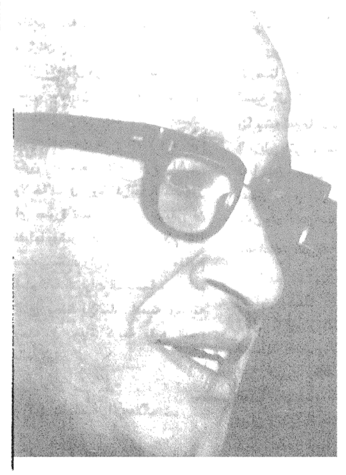
يؤكد أكثر الكتاب المشاركين فى قضية « الدولة الدينية » على أن العصر الذى نعيشه هو عصر « الدين » بلا شك ، وهو ما ذهب إليه الأستاذ / **محمود العالم** فى دراسته فقد تأكد له « أن هناك مناخاً فكرياً عاماً قد أخذ يشيع فى حياتنا الاجتماعية ، يغلب عليه الطابع الدينى فى تفسير وتقييم كل حقيقة وكل موقف وأن الأمر لم يعد يقتصر على أتباع الاتجاه الأصولى الإسلامى السياسى ، سواء فى حركة الإخوان المسلمين أو فى الجماعات الدينية » (العدد ١٢٧ صـ١٣ ، ١٤) . وهو نفس ما يذهب إليه الدكتور **أحمد صبحى منصور** حيث قرر منذ البداية أن عصرنا عصر الدين ، فقد انتهت عصور القومية والشيوعية الأممية والوطنية ، وأن أبرز التيارات السياسية والشعبية فى عصرنا هو التيار الدينى (السابق صـ٢٥) . ولا يختلف هذا عما ذهب إليه الأستاذ / **عاطف أحمد** الذى يعرض لدراسة الباحث الفرنسى (**فرنسوا بورجا**) « الإسلام السياسى : صوت الجنوب » فقد ذهب بورجا إلى أن شعبية ذلك التيار متعلقة باستعادة الهوية التاريخية فى مواجهة قهر الهوية الذى يمارسه الغرب (السابق صـ

٧١) أما عاطف احمد فيذهب إلى أن شعبية ذلك التيار ترجع إلى أنه « يخاطب الدين ويستثيره بعبارات رمزية ذات دلالات انفعالية وذات طابع عام (عمومية) تسمح بكافة التأويلات ولا تقول شيئاً محدداً لأنها ليست لديها ما تقوله بالتحديد » (السابق صـ ٧١) . هذا ما يذهب إليه ثلاثة من الباحثين المصريين وباحث فرنسى ، وهو ما لم نطمئن إلى دقته ، سواء فى التسمية أو فى تحليل الظواهر والملابسات . فتسمية هذا العصر بعصر « الدين » ، يعنى ضمنياً أن العصور السابقة لم تكن عصور دين ، وهو وصف يشوه رؤيتنا لعصرنا وللعصور السابقة — منذ نهضتنا الحديثة على الأقل — على السواء . واللافت للنظر أن ما يسوقه الأستاذ / محمود العالم من دلائل على دينية هذا العصر نجد له نظائر فى كافة العصور السابقة منذ بدايات تأسيس الدولة الحديثة على يد « محمد على » إلى الآن ، ناهيك عن السيادة الطاغية للطابع الدينى فى العصور السابقة على ذلك ، فإذا كان الأستاذ / محمود العالم قد لاحظ على هذا العصر غلبة الطابع الدينى فى تفسير وتقييم كل حقيقة وكل موقف وعد ذلك من دلائل دينيته ، فمن السهل ملاحظة أن هذا النهج كان سائداً ومعتمداً بداية من رائد النهضة رفاعة الطهطاوى هذا الرائد الذى لم ينقل شيئاً من الحضارة الغربية إلا وحاول العثور على ما يناظره فى الدين حتى يعطيه مشروعيته ، وهو نفس ما انتهجه كافة رواد التنوير ، فقاسم امين مثلاً الذى جعل من تحرير المرأة قضيته الأشهر ، كانت أكثر أسانيده مستمدة من الدين الإسلامى ، وليس بعسير أن نلاحظ نفس النهج لدى طه حسين والعقاد إلى آخر هذه القائمة الطويلة من رواد التنوير مع استثناءات قليلة لا تؤثر على هذا النهج العلم . ولم يكن هذا الحس الدينى غائباً عن القاعدة الشعبية المصرية ، فعندما اتهم طه حسين بالخروج عن الدين فى كتابه « فى الأدب الجاهلى » — فى الوقت الذى كان يرسخ فيه المنهج التاريخى العلمى فى دراسة الأدب وتاريخه — قامت قائمتهم ، مما اضطر سعد زغلول زعيم الأمة فى ذلك الوقت إلى وصفه بالهذيان والجنون حتى يهدىء من ثورة الثائرين . ولم تهدأ عاصفة الغضب إلا بعد تغيير بعض مواضع الكتاب وتغيير اسمه على نحو ما هو معروف . صحيح إننا لم نعدم من يقف معه ، فقد دافع العقاد — فى البرلمان — عن حريته فى أن يقول ما يرى رغم اعتراضه على بعض ما ورد بالكتاب ، إلا أن ذلك لم يكن كفيلاً بوقف حملة الانتقادات والاتهامات التى تعرض لها طه حسين . وحتى عندما رفعت الدولة — بعد الثورة — شعار القومية والإشتراكية بالفهم الذى ارتأته لها ، لم تدر ظهرها للإسلام بل حاولت تقديم رؤية له تحقق طموحاتها وتنسجم معها ، فرأته حاثاً على التقدم والرقى والعدالة والحرية ومؤازرة العربى والمسلم ، فرأينا كتباً من قبيل « اشتراكية الإسلام » ، وذاعت تسمية « اليسار الإسلامى » ورأينا فقهاء ودعاة دين يشاركون فى السلطة ، لكن مطلب الإخوان لم يكن مجرد المشاركة بل الهيمنة التامة ، فبدأت مرحلة الصراع الدامى ، حتى خرج أحد رموزهم (سيد قطب) واصفاً البلاد والعباد بالكفر والإلحاد ، رغم أن الخلاف لم يكن — يقيناً — حول الدين ، بل حول رؤية دينية أرادوها ورؤية دينية أرادتها السلطة فى ذلك الحين . ولنا أن نتذكر أن رواية « أولاد حارتنا » لنجيب محفوظ قد صودرت باسم الدين فى عهد تلك السلطة التى اتهمت على ألسنة الإخوان بالكفر ، حتى حلت فترة السبعينيات فغازلت السلطةُ التيار الدينى مغازلة لم يعهدها منذ أمد بعيد لأغراض سياسية غير خافية ، حتى أصبح الحضور طاغياً وقابضاً على الأنفاس ، وكان لابد أن تنتهى السبعينيات على النحو الدامى الذى انتهت عليه . الاحتكام إلى الدين إذن أو البحث عن الفتوى الشرعية لم يكن غائباً منذ بدايات النهضة إلى الآن . الفرق الملاحظ فقط هو فرق فى الدرجة لا فى النوعية ، لقد أصبح هذا التيار طائشاً متنمراً لا يطيق الاستماع إلى احد غيره ، وأعتقد أن لهذه الظاهرة ملابساتها السياسية والاجتماعية التى ينبغى أن نتوفر على دراستها ، فهى ظاهرة اجتماعية فى الأسلس قبل أن تكون دينية ، لهذا فتسميته بعصر الدين تسمية خاطئة لأنها من ناحية ظلم للدين أن نراه على هذا النحو (وهو النحو الذى رآه الأستاذ خليل عبد الكريم للدين وهو ما سوف نناقشه) ، ومن ناحية أخرى عدم دقة فى توصيف الحالة التى نحن بصددها .

لا أظن أن د / صبحى منصور كان يقصد وضع الدين كبديل للوطنية والقومية لكن سياق كلماته يوحى بذلك ، وهو ما ينبغى أن نحذر من مغبة الوقوع فيه ، فالدين كما يراه أبسط مصرى لا يناقض الوطنية ولا يناقض القومية ، ولا يناقض العدالة الاجتماعية هذه الفريضة الغائبة —

مع الاعتذار عن ملابسات التسمية ـــ التى ينبغى أن تتبارى كافة التيارات السياسية فى تقديم تصوراتهم لكيفيات تحقيقها ، ولنترك للشعب ضرورة أن يختار وبمحض إرادته التصور الذى يرضاه .

أما ما يذهب إليه بورجا من أن شعبية ذلك التيار متعلقة باستعادة الهوية التاريخية فى مواجهة قهر الهوية الذى يمارسه الغرب ، وهو عامل كان صحيحاً فى فترات الهيمنة الاستعمارية لكنه لا يصدق على ما هو قائم الآن ، فالمصرى والعربى يعرف إمكانيات بلاده الطبيعية والمادية والعلمية ولم يعد يستشعر عقدة النقص أمام الحضارة الغربية ، ولا يرى غضاضة من ممارسة « الديمقراطية » مثلاً باسمها ونظامها الغربيين مقتنعاً أنها مجرد صورة عصرية لشورى الإسلام . أما من يقومون بهذه العمليات المتوالية من الإحلال والإبدال لمصطلحات الممارسة السياسية العصرية بتسميات إسلامية مع فهم يقول مثلاً إن الشورى غير ملزمة فاعتقد أنهم يقصدون أشياء أخرى ليس من بينها البحث عن هوية . ورغم عدم اعتراض الأستاذ / عاطف أحمد على هذا التفسير نراه يقدم تفسيراً آخر فيرد هذه الشعبية إلى عمومية الخطاب الدينى ورمزيته وابتعاده عن التحديد ، ولنا أن نسأل : هل ما زال الخطاب الدينى على هذا النحو ، الذى استثمره حسن البنا فى بناء شعبيته ، الذى كان يقول عندما يسأل عن برنامجه ـــ ومن قبل الإخوان أنفسهم ـــ : إننى أعد رجالاً لا برامج . أما الآن فلم يعد الخطاب الدينى يخفى وجهه ونحن لم نعد نحتاج لبرامج لكى نعرف توجهاته .


محمود أمين العالم

إننا لا نتوهم وهماً إذا قلنا إنهم ـــ على فرض كتابتهم لبرامج ـــ سيكونون مع الشمولية السياسية ومن الطبيعى أن تكون ممارساتهم وهم فى السلطة أضعاف ما يمارسونه الآن من اتهامات بالكفر لكل مخالف لهم . لم يعد هنك احتياج للرمز ، ولم تعد توجهاتهم خافية . أما تحليل تصريحاتهم فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والثقافى فليس بعسير وربما توفرنا عليه مستقبلاً .

(٢) الله والناس :

أظن أنه من قبيل الخطأ المطبعى قول د.. صبحى منصور « فالخليفة أصبح مستبداً ما دام يستمد سلطانه من الله ومن الناس » (العدد ١٢٧ صـــ ٢٧) فهو يعنى « ما دام يستمد سلطانه من الله لا من الناس » وهو كلام صحيح تماماً ، لأنه ارتبط تاريخياً بسلطات جائرة ، تبيح جورها وتعطيه شرعيته بانتسابها إلى سلطان الله ، كل هذا صحيح ، لكننا نود أن ننبه إلى أمر وهى أن هذه الفكرة مستمدة من الفكر الشيعى على وجه التحديد ، وكان يراد بها مواجهة خصومهم السياسيين الجائرين ، هى فكرة غايتها حسنة رغم مثاليتها المفرطة ، حتى أخذها خصومهم لكى يقتلوهم باسمها ، لهذا لا نود أن نظل أسرى هذه الصورة التى

صنعها الطغاة ، وأن نضع سلطان الله وسلطان الناس على طرفىْ نقيض فالله لم يخلق الإنسان كى يضطهد باسمه . بل نحن مأمورون منه تعالى بمجابهة السلطان الجائر مهما أدعى ، ومصالح العباد هى من شرع الله لأنه « أينما تكون المصلحة فثم شرع الله » . ولا خلاف فى لزوم المراقبة الشعبية فى أى صورة نستقر عليها . وينبغى أن نقولها بوضوح انه ليس بالإسلام نظام سياسى محدد وأن باب الإجتهاد مفتوح أمام كافة التيارات السياسية ، والنظام الذى يحفظ للإنسان آدميته وحريته وحقه فى حياة كريمة يقره الدين بالضرورة .

(٣) سياسة الأسلاف :

ليسمح لى الشيخ خليل عبد الكريم أن اتعجب من أمره ، فنحن نعلم أنه ممن يحسبون على قوة اليسار الإسلامى ، وله اجتهاداته الجيدة فى هذا المضمار ، لكن ما قرأته له بمجلة « القاهرة » كان صادماً لى بحق ، ففى رده على د . صبحى منصور نراه يرفض أن يكون القرآن الكريم داعياً لحفظ حقوق الآخرين الدينية ومانعاً للاعتداء عليهم ، أو هو يرى على الأقل أن بعض الآيات تدعو لذلك وبعضها يدعو لغيره [النقيض] (كيف نفسر هذا وبأى اسم يسمى ؟!) ، وإذا افترضنا هذا جدلاً ، فلماذا يختار الشيخ كل تلك الآيات الداعية للقتل — ولم ينتبه لغيرها — دون مراعاة لأسباب التنزيل التى لا يستغنى عنها مفسر فيما نظن ، ودون مراعاة للمناخ الذى نعيش فيه ، إننى أنأى بالشيخ أن يكون باحثاً عن سند قرآنى لما تقوم به الجماعات الدينية من تسفيه وقتل مخالفيهم لقد رد عليه د . صبحى منصور بصدد هذه القضية ، لكنه أغفل ما أورده الشيخ من « أفعال الصحابة » فقد روى عن عمر من أنه أجلى اليهود والنصارى عن جزيرة العرب تحت شعار « حتى لا يبقى فيها دينان » لكن ماذا نصنع بقول الرسول « من عادى ذمياً فقد عادانى .. »

وماذا نصنع بصلاة النبى على أخ نصرانى له ، وماذا نصنع فى الرواية التى تقول إن عمر هذا نفسه قد أعطى فقراء النصارى واليهود من بيت مال المسلمين . إننى أود أن نخرج من دائرة هذه الروايات المتباينة ، لكى نؤكد على أن أفعال الصحابة وممارساتهم خاضعة لظروف عصرهم ، وعليه فإنها ليست ملزمة لنا وليست أصلاً من أصول التشريع . وإذا كانت فلنأخذ منها ما تمليه ضرورات واقعنا بلا حرج .

(٤) حد الردة بين خليل عبد الكريم وصبحى منصور :

أكد الشيخ خليل عبد الكريم على وجوب حد الردة إسلامياً وساق من الشواهد التاريخية والنصوص الفقهية ما يثبت ذلك فى عدد القاهرة (١٢٧) ، ثم وصف الشيخ / منصور صبحى هذا الحد بأنه مزعوم ومن اختراعات العصر العباسى فى عدد القاهرة (١٢٨) . وليس فى نيتى أن أكون مع هذه الفتوى أو تلك . ولا أن أقدم فتوى ثالثة ، فلست لذلك أهلاً ، ولكنى أريد أن أقدم سؤالاً أو استفساراً وعلى أهل الذكر أن يفتونا فى هذا السؤال هو — وليس فى الدين حرج — على فرض صحة حد الردة فى الإسلام ووجوبه ألا يمكن أن يكون إسقاط عمر بن الخطاب لحد السرقة فى عام الرمادة ، مرشداً لنا وقياساً على إمكانية باسقاط حد الردة فى أعوام نريد لها أن تكون أعوام حرية الرأى والاعتقاد والتعبير ؟ هل يمكن ؟ حتى نخرج من دائرة وجوبه المزعوم أو زعمه الواهم . ولأنى لست فقيهاً فهل تسمحون لى بهذا السؤال دون التفكير فى إقامة حد الردة ؟ أرجو ذلك . ■



نموذج غريب للقص السياسي

رجب سعد السيد

كاد خطاب (نعيم تكلا) إليكم ، والمنشور تحت عنوان : المثقفون والتطبيع ، فى العدد ١٢٧ ـ يونية ٩٣ من القاهرة .. كاد أن يعيدنى إلى فورة الحماس القديم ، ولكنى ـ لظروف كثيرة ـ آثرت أن أعتبر ذلك الخطاب التعس مجرد محاولة طائشة للصيد فى مياه عكرة .. والحقيقة أن الخطاب يدين صاحبه أكثر .

وعلى كل حال ، فقد وجدت فى تعليقكم على الخطاب كفايتى - غير أننى ـ تحسباً لاحتمال عدم إطلاعكم على بعض إنتاج نعيم تكلا الذى استحق عليه أن يدينه الضمير الأدبى فى مصر ، أرفق بهذا الخطاب صورة من (عرض) لكتابه القصصى (قفزات الطائر الأسمر النحيل) الذى نشره فى إسرائيل .

وسترون أن المشكلة ليست فى النشر عند العدو الصهيونى ، ولكن فى مضمون قصص تكلا التى تتجاوز أشياء كثيرة ، وترقص لارتفاع النجمة السداسية فى سماء بلادنا !

وللأسف ، فقد حاولت نشر هذا الموضوع فى بعض المجلات المصرية ، ولكنه رفض فى وقته وإليكم لنص المقال :

شهد مساء الخميس ٢٣ يونيه ١٩٨٣ « سهرة رمضانية » بالمركز الثقافى الأمريكى بالأسكندرية . وكما هو موضح فى تذكرة الدعوة ، فإن السهرة حول المجموعة القصصية الجديدة ـ الثانية ـ للكاتب السكندرى [نعيم تكلا] .

وكان المفروض أن يحضر اللقاء بعض الأدباء والنقاد القاهريين والسكندريين . ولكن أحداً ، ممن كان متوقعاً حضورهم . لم يحضر .

وأمام ورطة تخلف المتحدثين الأساسيين ، فوجئنا بالدكتور عباس بيومى عجلان يحضر ويجلس فى مقاعد المتحدثين .. وهو مدرس بآداب الأسكندرية .

وقبل أن نشير إلى ما تم تسجيله من ملاحظات حول السهرة أو الأمسية نتوقف أمام المجموعة القصصية محل المناقشة .

وفيما يلى عرض سريع للقصص التسع التى تضمها المجموعة ، ليكون القارىء فى الصورة ، فالكتاب غير متداول فى السوق ، فهو منشور فى إسرائيل . الناشر ، مكتبة ومطبعة السروجى ـ عكا ـ ١٩٨٣ . وتتصدر المجموعة القصصية مقدمة بقلم (البرفسور ساسون سوميخ) الأستاذ بجامعة تل أبيب . وقد سبق له ترجمة بعض قصص نفس الكاتب إلى العبرية .

١ ـ القصة الأولى : (مطبعة الأنفوشى) مكتوبة فى ١٠/١/١٩٧٢ يقدم الكاتب تكويناً مضبباً موحياً لحركات سرية تعمل فى مدينة الأسكندرية .

٢ ـ القصة الثانية : (ثلاث قصص قصيرة جداً قبل الحريق) مكتوبة فى ١١/٩/١٩٧٤ وهى مكونة من ثلاثة مقاطع .

المقطع الأول : أذرع أخطبوطية تلاحق مجموعة من الناس ، ومواسورة مجارى تطفح ، وصهريج مملوء بالجثث وملطخ بالدماء .. ولا أمل فى النجاة من الغرق فى طفح المجارى .

المقطع الثانى : الرصاص يتدفق من أماكن مجهولة على شخص ما ، ثم طيف أبيض لامرأة نورانية باسطة ذراعيها ، ترفع الشخص الذى أصابته الرصاصات إليها .

المقطع الثالث : صوت يأتى فى التليفون : « المنزل ينهار .. المنزل

ينهار .. أغيثونا .. أغيثونا .. » .

وينتهى المقطع بحلم أن يشتعل الحريق .

٣ - القصة الثالثة : (أحلام يوسف والأحداث الأليمة) مكتوبة فى ٢٥/١٠/١٩٧٥ .

وهى مكونة ، أيضاً ، من ثلاثة مقاطع :

المقطع الأول : النهر ينقص وتفوح منه رائحة عفنة ، ويضيع كل شئ فى القاع الآنس .

المقطع الثانى : مأدبة مقززة تقدم فيها للجوعى أطراف آدمية .

المقطع الثالث : بعنوان « حادثة عابرة قبل أيام الهول » وفى هذا المقطع نرى البحر المتوسط يقذف بجثة لوحش بحرى ضخم . ويضيع حلم الجوعى أمام تعفن وتحلل هذا الوحش . وتقوم الحروب وتبقى عظام هيكل الوحش ملقاة على الشاطىء .

٤ - القصة الرابعة : (قفزات الطائر الأسمر النحيل) مكتوبة فى ٢٦/٧/١٩٧٦ . وفيها نرى الراوى - بطل القصة - كسيحاً - أو شبه كسيح ، فهو يمشى على عكازين ، يتلاطمه الناس من مواطنيه ، إبتداءً من راكبى السيارات ، إلى الشرطة التى لا تبالى بمتابعة قضيته مع المواطن راكب السيارة الذى صفعه لأنه مر أمامه ببطء . ويمضى الكسيح فى طريقه كالمتسول . ويظهر أمامه ذلك الصبى الأسمر النحيل (الطائر) يتقافز ويمد له يده بالحب والمساعدة . ويمضى .

وفى المقهى ، يسمع عن الحرب فى لبنان ، ويعلو صوت : « أنهار دماء تسيل ، ودائماً تعلو أصوات الكذب وتنطمس معالم الحقيقة ، فلا تعرف شيئاً معرفة صحيحة .. » .

ثم يقابله ثلاثة شبان فى عربة . يتحدثون بلكنة غريبة ، ويرتدون ثياباً بيضاء فضفاضة (ملابس عربية) . يدعونه ليركب معهم فى السيارة المكيفة المعطرة . ثم تلفظه العربة ليحتل مكانه ثلاث نساء تقودهم امرأة إلى السيارة . وتنطلق السيارة بحملها ، بينما الكسيح طريحاً على الرصيف . وسرعان ما يأتيه الطائر الأسمر لكى ينتشله . ويرجوه الكسيح ألا يتركه وتنتهى القصة : « .. ولكنه طار بعد أن خلّف فى نفسى صفاء وعزاء .. » .

٥ - القصة الخامسة : (يولا) غير مذكور تاريخ كتابتها .

ويمكن القول عنها بأنها بداية ما يمكن أن يسمى بقصص الغزل الإسرائيلى .

يولا الفتاة اليهودية . خفقة الحب الأولى . الأب . راشد اليشع . الأم : جميلة كوهين . يرقدان فى سلام بمقابر اليهود بالاسكندرية . يفاجأ (الراوى) بالقبرين فى زيارة للمقابر بصحبة صديقه الصحفى الإسرائيلى . مات الأبوان أثناء انتقالهما من الصعيد إلى الأسكندرية ، تأهباً للسفر إلى إسرائيل فى ١٩٥٧ .

وتتوالى الذكريات لنعرف أن (يولا) هى زوجة الصديق - الصحفى الإسرائيلى . مصادفة غريبة تساق قسراً (ونؤكد هنا على الضعف فى البناء القصصى) لكى تروى لنا القصة بما تحمله . وتنتهى القصة بمناجاة يولا راشد البشع ، بينما زوجها يحدثها بالتليفون من مطعم فندق سيسل بالاسكندرية ،وهى فى إسرائيل طبعاً ، يناجيها (الراوى) عن بعد :

« حفظتك بقلبى . حفظت أحلى وأنقى أيام العمر . يا علامة كل العهود المفقودة والموعودة . عجيب هو القدر . نعم .. القدر . هذه الكلمة التى لم أجد لها معنى إلا الآن . أكان لابد أن أسير بين شواهد قبور تضم رفات آبائك وأجدادك يحتضنها ثرى مصر .. أكان لابد من هذا حتى أستعيد وجهك باسماً ناصعاً يا يولا ؟ » .

٦ - القصة السادسة : (صورة مدرسية) كتبت فى ١٨/٨/١٩٨٠ ، أمام صورة مدرسية قديمة ، يتركز الضوء ، واهتمام الراوى - القصة هنا على لسان نفس الراوى أيضاً - على وجه (كلود سمعان) .

ومن خلال الوجه ، يسرد تاريخ اليهود فى الاسكندرية منذ عام ١٩٤٢ : « روميل على أبواب الإسكندرية ، واليهود يغادرون المدينة هرباً من وحوش النازية » ، وبالرغم من أن كلود مضى من المدينة فى عام ١٩٤٢ ، إلا أنه كان موجوداً أيضاً فى عام ١٩٤٥ (؟ !) وتعليق على لسان الراوى .

« .. هل انبعثت هذه الصورة من درج مكتبى لتربكنى بأحاجيها ؟ » ... « وللصورة قوة جذب عجيبة ، وكأنها تأخذنى لدوام لا قرار لها . إبتسامة كلود الناصعة (لاحظ: كابتسامة يولا ، ناصعة أيضاً !) تنفذ إلىّ فى هدوء ، تقلب رأساً على عقب مسلمات كانت راسخة داخلى » .

وكلود موجود أيضاً - وتفاجأ بذلك - فى عام (١٩٥٢) .

طبعاً يستخدم الكاتب حيلاً قصصية لحبك عملية تداخل التواريخ المذكورة ليصل إلى هدفه . وتنتهى رحلة البحث عن حقيقة تواجد كلود فى كل التواريخ ، بإجابة الراوى على استغراب بواب العمارة .

« أنـا أبحـث عن تـاريـخ لا عـن عنوان ... » .

القصـة السابعـة : (العلامـة على صـدر شـوشـانـا) مكتـوبـة فى ١٩٨١/٦/١١ .

والعـلامة هنـا يمكن التـوصـل إلى فهمها بسهولـة متناهيـة : نجمة داود السداسية . ويقول عنها (الراوى) : « إنهـا مـا يمكن أن يقـال : أوضـح ما تفتحت عليه عيناى فى العالم المحيط . هذه العلامة المنقوشة أعلى بوابة القصر الكبير المهجور الشامخ فى قلب حينـا ، محاطاً بهالة من الرهبة والأسرار منذ أن غادره أهله فى أواخـر الأربعينيات ولم يعودوا » .

وهذه العلامة ، أيضاً ، كانت معلقة فى سلسلـة ذهبية فى صـدر سـوسن ، أو شوشانا ، التى كانت تعيش فى منطقة شارع (منشة) بالإسكندرية .

وذهبت شوشانا بعد أن « بلغتنى فى صمت رسـالة مـا ، وأننى سأفتقـدها وأبحث عنهـا طويـلاً ، سالكـاً شعابـاً متشابكة حافلة بالمفاجآت » .

وفى رحلـة بحـث (الـراوى) عن شوشانا ، يقابـل عاملـة شباك تـذاكر السينما .. يونانية عجـوز . يسـألهـا ـ ضمن من يسألهم عن شوشانا ـ فتجيبه العجوز بأن تأخذه إلى بيتها . ونعلم أنها يهودية : « أطلعتنى على كتاب طـريف يحتوى على أسماء وتاريخ عائـلات من قومها ، وصور لقصور وبنايات ، بعضها مازال قائماً فى الإسكندرية أعبر أمامه كل يوم » .

ويعلم من الراوى العجوز ، أيضاً ، أنهم « مـازالـوا ، هم أو ذريتهم المتـدة ، يؤسسون ويشيدون فى كل مكان » .

وتأخذه العجوز فى سياحة غريبة فى شوارع الإسكندرية سياحة تثبت له أن


الكاتب نعيم تكلا

اليهود فى كل مكـان بالمدينة . فيـرى الراوى صاحب مقهى يـرتدى جلبـابا أبيض ، ويعتمر طاقية بيضاء مخـرمة (زى أولاد البلـد) . وقـالت أنـه من قـومـهـا وأن اسمـه « الحـاج مصطفى ! ! » .

ونعرف منها أنهم كثيرون وأنهم كلهم يحملون الأسماء الشعبية مسبوقة بلقب حاج . لقد كانت العجوز دليله إلى « عالم أجهله تماماً فى قلب مدينتى » . ويتطوع الكاتب ـ فى رحلة بحثه عن شو شانا ـ بإشراكنا فى اكتشافه المذهل ! .

ويفـاجأ (الـراوى) ـ ونحن معـه كذلك ـ بوجود اليهود فى عالمهم السرى « أصحاب حوانيت يتاجرون فى أشياء لم تدخل قط فى دائرة اهتمامى ، وبعضهم يبدو أنه لا يبيع شيئا ، ولكن مع ذلك ، تحس أنـه فى قلـب النبض الحـى للمدينة » !!

وكانت العجوز تريد أن تقول له : هذا عالمى . هذه مدينتك التى لا تعرفها .

ونفاجأ ـ والمفاجأة مستمرة لدرجـة الصـاعقـة ـ أن الحـاج مصطفى هـو أبو شو شانا ! وتنتهى القصة بأن يعود الـراوى إلى منزلـه ليرى بـوابة القصر مفتوحة ، ونافذة من نوافذه مضـاءة ، والناس يتأملون هذا الذى لم يحدث قط على مدى الثلاثة والثلاثين عاماً الأخيره « التى هى عمرى » .

وجلس الراوى يتأمل المشهد و « .. فى قلبى يرف حلم جميل أن تنفتح نافذة فى القصر ، ويطل وجه شو شانا .. » .

ويـأتى السطـر الأخيـر للقصـة .. هكذا ، صاعقا :

« فى الصباح ، كان علم يرتفع مرفرفاً فـوق القصر مرسـومة عليـة النجمة فى أنصع صورها ... » .

ـ القصة الثامنة : (بكيت فى حبك يـا إنعام) مكتـوبة فى ١٩٨١/٧/٢٦ .

ونعود فى هذه القصة ، مرة أخـرى إلى نفس قصـة الحب بين الـراوى والفتاة اليهودية . يولا . شوشانا . وهذه المرة « إنـعـام نسيـم رامـادى » ! « هـى الصفحات الأولى من دفتر عشقى » .

والحبيبـة ، هـذه المـرة ، هى التى تسعى إلى حبيبها المصرى المتيم ، راوى قصتنـا : « عبـر الجسـور الجـديـدة المفتوحة لأول مرة بين بلدينا » . تذهب إليه فى الموطن الأول : الصعيد ثم تجوب البلاد إلى مصر السفلى حيث تجده فى الإسكنـدرية . الهـدف من الـرحلـة : البحث عن بعض الصور القديمة لأخيها

الذى قتل فى حرب الاستنزاف عام ١٩٧٠ (ويصف الراوى موته ويا للهول بأنه « استشهاد ») !

وهى - انعام - تؤلف رواية « .. معتمدة على معطيات واقعية من طفولتها وصباها فى مصر ، ذاهبة إلى أبعاد خيالية فى تكملة هذه المعطيات » !! . و « دانى العزيز » ، هو محور الكتاب . وهى تتخيل أخاها يلتقى بصديقها أو حبيبها (الراوى) ، وتتخيل أن نفوراً سيبديه الراوى لأخيها عندما يعلم بأنه ضابط طيار) فى جيش الدفاع الإسرائيلى . فيرد عليها الراوى قائلاً :

« لا يا أنعام . دعينى لا أتحاشاه . لنواصل الحديث فى السياسة . كل منا متمسك بوجهة نظره المختلفة ، بل المعادية ، ومع ذلك ، فكلانا يحب الآخر ، ولا ينسى الماضى الغالى ، المعالجة هنا أكثر حرارة وتشويقاً .. بل لنقل أنها أكثر صدقاً .. » .

هكذا .. !

ونعلم أن (الراوى) شارك فى الحرب وانعام تتخيله - فى كتابها - أسيراً فى يد الإسرائيليين فى حرب ١٩٦٧ ، وكانت هى مجندة أيضاً فى الجيش الإسرائيلى . وتفكر : هل تنظر إليه من بعيد ، فى معسكر الأسرى ، ولا تعلن عن نفسها وتوصيهم به خيراً ، أم من الأفضل أن تعلن عن نفسها ويكون لقاء مؤثرا ؟

ويستمر الحوار بين الحبيبين ، ويدور عن الحرب هكذا :

— « انتهت الحرب يا انعام

— « كلنا نرجو هذا

— « بيدى جمعت أشلاء أصدقاء كنت أتناول معهم العشاء منذ لحظات

— متى جندت ؟

— « عقب حرب ١٩٦٧ مباشرة . ست سنوات قضيتها فى الجيش . حرب الاستنزاف . حرب ٧٣ .

— « الحرب لم تدع بيتا

— « الحرب لم تدع إنسانا واحداً يا انعام

— « غول أسطورى

— « يلتهم حتى الوطنية ذاتها يا انعام . أبى مات بعد خروجه من المعتقل فى مايو ١٩٧١ ، أمى لم تطق البقاء وحدها فلحقته فى مايو ١٩٧٢ . أخى هاجر إلى أمريكا ..

٩ - القصة التاسعة : (يوم الإفتتاح) مكتوبة فى ١٩٨٢/٢/٢٠ وهى ذكريات افتتاح أول مدرسة ثانوية بجنوب الصعيد فى بلدة الراوى . حوار عن التاريخ وتعريف للتاريخ بأنه « ذاكرة موروثة تشتمل على خلاصة روح شعب على مر العصور » . وتعليق : « خلاصة قوامها المرارة » .

ومعظم الحوار على لسان شخصية « ديمترى » ، الذى ترك بلاده البعيدة وفر ناجياً بنفسه . لقد كان ديمترى من النبلاء . ويأتى على لسانه أنه يذكر اقتحام جنود القيصر لمنزله .. ومنظر أمه الفزعة بينما أبوه فى قبضة رجال القيصر . ويقول ديمترى :

— « فى أوديسا .. فى أسوأ الأيام من عام ١٩٠٥ ، كان هناك رجل يحسبه الجميع مخبولاً ، كان يطوف بالأحياء المنكوبة متعثراً فى جثث قتلى المذبحة صائحاً : لا تحزنوا .. لا تخافوا .. حتى ولو بقى واحد حياً فلن يموت شىء فى ذاكرته .. لن يموت شىء .

وعلى الفور ، نجدنا نسترجع الحوار والتعليق على مذابح لبنان الواردة فى قصة قفزات الطائر الأسمر النحيل ، قبل صفحات فى نفس الكتاب !

وبعد افتتاح المدرسة فى عام ١٩٢٨ ، وقد شارك ديمترى فى افتتاحها يسافر إلى فلسطين فى عام ١٩٣٢ وتحتجب أخباره . وتنتهى ذكريات يوم الافتتاح ، وتنتهى القصة الباهتة .

١٠ - قصة عاشرة فى المجموعة ، غير منشورة فى مصر ومنشورة فى احدى الصحف الإسرائيلية ، ووزعت صور منها فى ملف خاص عن الكاتب فى يوم الأمسية . القصة بعنوان : « فيان اسى مشمش » . مكتوبة بتاريخ ١٩٨٢/١١/٤ . وهى - أيضاً - ذكريات على لسان الراوى عن حب قديم لفتاة يهودية (مارلين) وهو فى رحلة بحث أخرى عنها !

والأطلال ، هذه المرة ، بناية أو فيلا يحوطها الغموض ، تقبع خلف سور حديدى ونباتات كثيفة وذكريات أشد كثافة . وقط سيامى يتقافز . وصوت طفولى يأتى من داخل الفيلا ، وهو فى الحقيقة يأتى من أعماق ذاكرة الراوى ، منادياً القط المسمى (مشمش) :

فيان اسى مشمش !

وهو نداء بالفرنسية ، بمعنى تعالى يا مشمش

ويأتى بائع اللبن على دراجته - هو نفسه ، فى انطباع الراوى على الأقل ، بستانى حديقة الفيلا . يخرج من الفيلا قزم شائه الملامح والصوت . يداعبه بائع اللبن بشكل فاضح . وتنتهى القصة بملاحظة بائع اللبن التى تفسر للراوى (الباكى على الأطلال) ، ولنا أيضاً : « لقد تركوا قصورهم لهذه (المساخيط) » . ولعل هذه الجملة هى الهدف من كل القصة . ومضى بائع اللبن و « الغروب قد صار إلى عتمة باعثة على الإنقباض ، وهى لم تأت بعد ... » .

●●●

والقصص العشر واضحة تماماً ولا يجد كاتب هذه السطور نفسه محتاج لأن يعلق عليها بعد أن سرد للقارىء محتواها .

فماذا كانت (مواقف) من تصدوا للحديث فى تلك الأمسية الرمضانية فى المركز الثقافى الأمريكى بالإسكندرية ؟

السمة العامة التى ظهرت على كل المتحدثين هى « الحرج الشديد » ، ومحاولة التهرب فى حديث سريع عن الشكل الجيد والأسلوب المتميز للكاتب !

كان أول المتحدثين (محمد الجمل) : له عدة مجموعات قصصية وعلى المستوى الشخصى ، فهو عميد متقاعد فى القوات المسلحة ، وخدم فى الوحدات المقاتلة التى خاضت ، وخاض معها ، على الأقل حربين ٦٧ ، ٧٣ ، مع حرب الاستنزاف . فماذا قال ؟

تحدث طويلاً عن صداقته للكاتب . وتجاوز كل ما فى القصص ـ وأعتقد أنه لابد قرأها ـ ليقترح قراءة نص قصصى من المجموعة . وقرأ فعلاً قصة قفزات الطائر الأسمر النحيل . واستهلك بذلك وقتاً طويلاً . ثم أخذ يتكلم عن قصص أخرى ـ لابد ـ فيها واقع انسانى ، وفيها (امتزاج النزعة الواقعية بالنزعة الإنسانية) ! ! . وأن البناء غير تقليدى . ثم طرح بعض التساؤلات الغير واعية ، والمضطربة ، والتى استدعت مقاطعته من جمهور الحاضرين أكثر من مرة ، فترك مكانه للمتحدث الثانى .

وجاء الدكتور عباس بيومى عجلان ، وقد اعتمد كمتحدث رئيسى ، وهو الرجل الأكاديمى ومبلغ علمى أنه متخصص فى الشعر . وبدأ بإعلان أنه لم يقرأ القصص إلا فى اليوم السابق على الندوة . وكان واضحاً أنه متحرج من الكلام ، بالإضافة إلى بعده عن تخصصه ، فجاء حديثه مسطحاً متفرقاً ، غير موضوعى . وقد أبدى سببين لإعجابه بالمجموعة : الأول أنه تعجب من هذه الصراحة فى المضامين السياسية المطروحة فى المجموعة ، وشكر للكاتب هذه الشجاعة ! وإن كان الكاتب سيجد له خصوماً كثيرين ، لا مبرر لخصومتهم له إلا الجانب السياسى ! ! والسبب الثانى : إعجاب الدكتور عجلان بطريقة الكاتب فى التعبير .. ولم يزد عن ذلك شيئاً ! .

والغريب أن الدكتور عباس رأى أن الكاتب يتناول الجانب الإجتماعى فى قصتى « مطبعة الأنفوشى » و « قفزات الطائر الأسمر النحيل » ؟ ! وقال أن الجمع بين هذا الجانب الإجتماعى والجانب السياسى فى القصص غير مريح : « أفضل أن المجموعة تكون فى اتجاه واحد ، لتريحنى (؟ ! !) . هل هذا ذكاء أن تتداخل أمور السياسة بالاجتماعيات ؟ » .

وقرر الدكتور المحترم أن العلاقة بين اليهود والمصريين علاقة حميمة ، وإن كانت السياسة أفسدت ما بينهما . وعلى ذلك : « فأنا أحمد له ـ الكاتب ـ هذا (الفتح) فقد حمل رأسه على يده ومضى يكتب عن السلام . فلا ضير على الكاتب وقد أتى بعلاقات إنسانية لا تفصمهما الحرب ولا تقضى عليها السنون جعل الإنسان يتعاطف مع العلاقات الإنسانية الحميمة .

وانتهى الدكتور بملاحظات لغوية ، وهذه صنعته وأكل عيشه .

وتحدث الدكتور يوسف عز الدين عيسى . ويبدو أنه لم يقرأ المجموعة ، فتحدث عن أنه قدم الكاتب فى مجموعته الأولى « المقهى والعيون » ، ثم تحدث حديثاً مسلياً ـ كعادة الدكتور يوسف ـ عن بعض الجوانب العلمية فى مسألة ألوان العيون ! !

ثم تحدث الشاعر السكندرى المرحوم محمد عبد المنعم الأنصارى ، وأكد تأكيداً شديداً على صداقته بالكاتب . وأكد أيضاً ـ وهو لم يقرأ للكاتب لا هذه المجموعة ، ولا المجموعة الأولى ! ـ أن أسلوب الكاتب مستمد من لغة الإنجيل . وأكد الأنصارى أن ناشر الكتاب مسلم اسمه محمد السروجى ، فى عكا . وذلك رده على ما اعتبره اتهاماً أن يتم النشر فى إسرائيل .

ثم تحدث القاص السكندرى محمود عوض عبد العال ، محاول أن يتنصل من حرج الموقف ويبدى بعض الملاحظات الموضوعية عن ضرورة أن يتخلى الكاتب عن إشاراتة السياسية فى أدبه ليكتمل له تميزه الواضح .

ثم تحدث بعض أقارب الكاتب مؤكدين على أنه « كاتب كبير » . وغضب أحدهم على الملاحظات اللغوية والإملائية « فهذه مسألة لا تهم » !

وانتهى (الحفل) .

وبقيت لنا بعض الملاحظات :

١ ـ أن هذه المواقف تمس المتحدثين فى صميم أخلاقياتهم .

٢ ـ لا تخفى محاولات التزييف المستمرة فى المجموعة .. والتجاوزات التى يتم من خلالها التقافز فوق كل شىء لنصل إلى تلك الإبتسامة الناصعة على وجوه يولا وشو شانا وإنعام ، وإلى النجمة التى ترفرف فى العلم على قصور الاسكندرية التى (تشغى) باليهود فى حياة وحركات سرية ، فى إنتظار يوم موعود ، يعودون فيه إلى ارض ميعاد جديدة !

٣ ـ الكاتب حر فى أن يرحب

بالسلام .. ولكن ليس فوق جثث التاريخ والحقائق .

٤ ـ القصص الثلاث الأولى فى المجموعة متميزة مكثفة ، ومضببة بستائر فنية . أما القصص الأخيرة ، والقصة العاشرة .. فيبدو فيها التسرع فى الكتابة ـ لغرض ما أو بدافع ما ـ لذلك جاءت كلها متشابهة ، مهزوزة البنيان معتمدة على المصادفات الغريبة ، والجمل التقريرية الغير قصصية ، وعمليات الإسترجاع (الفلاش باك) المستطيلة المتهدلة ، برغم محاولات الكاتب أن يصبغها بالوقع السريع والمتوتر للجمل الشاعرية !

٥ ـ كيف يتأتى لكاتب مصرى ـ يدعى أنه شارك فى حروب مصر جندياً مصرياً ـ أن يكتب عن الحرب مثل هذا الحوار مع انعام ؟ . هل هكذا يريد أن يصدقه الناس وهو يتحدث عن السلام ؟ وكيف تأتى له أن يجمع لليهود كل هذا الحب العميق فيبدو وكأن لا شاغل له إلا ملاحقة ذكرياته عمن أحبهن من فتيات يهوديات ؟

٦ ـ أحيل الكاتب إلى شكسبير فى تاجر البندقية ليرى شيلوك . وأحيله ، أيضاً ، إلى داريل فى رباعية الاسكندرية ليرى جوستين .

٧ ـ أسأل : هل هناك كاتب إسرائيلى ، عاش فى مصر مثلاً ، فكر أو كتب عن مصر والمصريين بمثل هذا الحب الفاضح ؟ وهل هناك احتمال ـ ادنى احتمال ـ أن يحدث مثل هذا؟

٨ ـ أردت بهذا أن أسجل موقفى أولاً كمواطن مصرى يعيش فى مدينة الاسكندرية (وإن كنت بعد قراءة قصة شو شانا شككت فى أننى عشت يوماً فى هذه المدينة ؟ ! !) . وككاتب قصة قصيرة يرى فيها سلاحاً فنياً غاية فى الخطورة ، فى مثل هذه الأحوال ، وأخيراً . كمقاتل مصرى شارك فى حرب الاستنزاف وحرب ٧٣ واشترك فى العبور العظيم ، ولا يريد أن تستمر موجة التزييف وتلبس ثوب فن يحبه ويمارسه .

٩ ـ أعلم أن بعض الزملاء يسعون للسير فى نفس الطريق ، سعياً وراء النشر . فلعلهم يفكرون جيداً .. فالكاتب ضمير أولاً .

١٠ ـ أنهى الملاحظات بكلمة قالها د . يوسف إدريس عن نعيم تكلا :

« قصص نعيم تكلا لا تصرخ ، ولا تضرب على الرؤوس ، وإنما تتسلل إلى النفوس بنعومة ورقة .. » .

ولعل أستاذنا العظيم قد قالها انطباعاً عن المجموعة والعيون . ولعله لو قرأ رحمه الله هذه المجموعة الثانية لأضاف معنا :

« ... فتدمرها بما تحتويه من مضمون خبيث ... » .

تعليق من المحرر :

بهذه الرسالة ، وهذه المقالة ، نغلق ملف نعيم تكلا الذى أراد أن يصطاد فى الماء العكر فوجد نفسه فى موقف أصعب ، مدان بأمرين :

ـ هذه « العلاقة » المشبوهة مع العدو الصهيونى .

ـ الإدعاء الذى أراد به الإلتفاف حول نفسه ليكسر الحصار المفروض عليه من كل المثقفين المصريين والعرب الذين أدانوه ويدينونه هو وأمثاله ، الآن وفى المستقبل وحتى تعود فلسطين إلى شعب فلسطين .■

حارة نصر حامد أبو زيد وبلاد الواق واق

مهدى بندق

يدرك الفكر السياسى - على تنوع مدارسه - أن الديمقراطية ليست صفة جوهرية تولد بها بعض الشعوب وتحرم منها أخرى ، إنما هى حالة مكتسبة تتفاعل جدليا مع الأوضاع الجيبولوتيكية سلبا أو إيجابا تنفعل بمسيرة التطور فى استخدام أدوات الإنتاج وفى انعكاس هذا الاستخدام على العلاقات الاجتماعية وبالتالى الأطُر السياسية المنظمة لها

فهل آن الأوان لبلادنا أن تقتحم العقبة التى تحول بينها وبين ممارسة الديمقراطية بالفعل وليس بالإمكان فحسب ؟ أعنى هل تنجح القوى الديمقراطية فى « مقرطة » المجتمع المدنى مستفيدة من نضج الظروف الموضوعية التى تتمثل فى التطورات الاقتصادية نزوعاً نحو « الاقتصاد الحر » والتى تتمثل ثانيا فى توجهات الدولة بمواثيقها الملزمة وبسياستها المعلنة ؟ هذا ما سوف تكشف عنه المعركة / البروفة الدائرة الآن بين القوى الديمقراطية وبين القوى الفاشستية المتقنعة بقناع الدين ، تلك المعركة الدائرة على حارة نصر حامد أبو زيد .

فالقضية التى تفجرت على أرض هذا الرجل الفكرية ليست قضية ترقية أو عدم ترقية بالدرجة الأولى . إنما تكشف المسألة — ضمن ما تكشف فى أبعادها العلمية والثقافية — عن جانب اجتماعى خطير يتمثل فى نظرة بعض المثقفين إلى الجامعة نظرتهم إلى كهنوت مغلق يقوم عليه سدنة أو إكليروس لا يجوز لغيره أن يتطاول إليه بالتساؤل بل المناقشة وإبداء الرأى المعارض .

هكذا يثور سؤال ينبغى أن يوجه - شجاعا - إلى من يقولون إن قضايا الجامعة مسائل تخص الجامعة وحدها ؛ ذلك السؤال هو : من تراه أولا يملك الجامعة ؟ فإذا لم يكن الشعب (الذى هو آباء الطلاب وأخوة الأساتذة) مالكها والمنفق على أبنيتها وهياكلها الإدارية وأبحاثها العلمية ، المستثمر لحمه ودمه فى مستقبلها .. فمن يكون إذن ؟

وإذا صح - كما يقولون ونقول معهم - إن هذه الجامعة هى الحصن الحصين للبحث العلمى ولحرية الفكر بما تؤسسه من تقاليد وأعراف وما تطوره من أدوات معرفية ومناهج فكرية ، فهل هى (بما هى كذلك) بمعزل عن استراتيجية قومية تتبناها الدولة وتناقشها فى مجالسها القومية المتخصصة ومجالسها النيابية (وهذه الأخيرة لا تقوم إلا بالانتخاب الحر من قبل الفلاحين والعمال والرأسماليين الوطنيين والفئات المثقفة) فإذا كان الجواب أنها ليست بمعزل عن هؤلاء جميعا فكيف ننكر عليهم اهتمامهم بقضية تثار داخل الجامعة لاسيما وأن أصداءها تتردد فى جنبات الحياة الثقافية للأمة ، ولاسيما أن الأصيل هنا - الشعب بكل فئاته وطبقاته - مطالب بنص الدستور أن يحمى سيادته وأن يمارس سلطاته بجانب الوكيل — المجالس التشريعية والمتخصصة وغيرها — وكيف يمكن أن يعد اهتمام الشعب بما يدور داخل جامعته تطاولا من دخيل ؟

إن الجامعة التى يتخرج فيها الطبيب والمهندس والمعلم والقاضى الجالس والقاضى الواقف وغيرهم من الكوادر العلمية والفنية والإدارية إن هى إلا الحصن الحصين لا لرؤسائها وعمدائها وأساتذتها فحسب ، بل هى

كذلك أولا وأخيراً الحصن الحصين لمستقبل الشعب كله ، إنها مصالحه المستقبلية وآماله فى التنمية والتقدم ، بل وأداته الأنضج لممارسة الديمقراطية (حكم نفسه بنفسه ولنفسه) وسنده فى مواجهة الإرهاب المادى والفكرى ، وخط دفاعه الأول ضد محاولات الفاشية أن تسيطر على مقدراته وأن تلغى حقه فى السيادة وتنزع منه سلطاته لتسلمها إلى فئة تحكمه حكما ديكتاتوريا لا معارضة فيه ولا تعقيب عليه .

القول إذن بأن قضية الدكتور نصر قضية محض إدارية أو هى بالأكثر مسألة خلاف علمى لا يصح أن يفصل فيه غير المتخصصين إنما يفترض فى هذا الشعب الجهل بقضاياه الأساسية ؛ وإحداها هنا ــ حالة د . نصر ـ قضية تناول الخطاب السلفى واختيار آلياته وأدواته تأسيساً لخطاب معاصر يستعين على فهم النص الإلهى بعلوم الأركيولوجيا والسوسيولوجيا والسيمية والسيبرنطيقا وغيرها ، وبالفلسفة المعاصرة : البراجماتية والمادية التاريخية والوضعية المنطقية والظاهراتية والبنيوية وغيرها . وفى هذا إثراء للعقل الجمعى المؤمن وليس ـ كما يريد أن يصور أصحاب الخطاب السلفى المعاصرون لنا ـ نقصاً ــ للإيمان أو غمزاً فى العقائد بحال من الأحوال . وكيف لا والرجل فى كل ما كتب ما كان إلا صاحب دعوة لتأسيس فكر مستنير وضع أحجاره الأولى عمالقة الفكر الإسلاميون فى عصور الإسلام الذهبية ، عمالقة من أمثال الخياط والقاضى عبد الجبار والجاحظ والزركشى وعبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن خلدون وابن رشد ومحيى الدين بن عربى .

والآن وقد خرجت القضية بالفعل من داخل الحرم الجامعى إلى صفحات الجرائد والمجلات وأدلى فيها كل بدلوه (وهذا فى حد ذاته عامل إيجابى لصالح الديمقراطية) رأينا من نشك فى أنهم قرأوا مؤلفات الرجل أصلا يستنجدون بالعامة ـ المحتقرين عندهم فى كل ما يكتبون ـ يلوذون بغرائزهم وعواطفهم الدينية ، ويلخصون لهم آراء الأستاذ الجامعى العلمية التلخيص الذى يؤدى إلى عكس معناها . وهم بذلك يعلنون عن تناقضهم وازدواجية معاييرهم . ذلك أنهم ـ وفى الوقت الذى يحكتمون فيه إلى العامة ـ يعلنون أن عقائد العوام أضعف من أن تتعرض لنفخة فم أو تسطير قلم . وربما كان لهم بعض العذر أو كل العذر لو كان الباحث الأستاذ قد عمد إلى مناقشة قضية « الإيمان » فى حد ذاته . إما إذا انصرف اهتمام الباحث إلى مناقشة النص البشرى (أى تفسير السلف والخلف السائر على دربهم) فأى عذر يقبل من أولى ألباب يريدون للشعب أن يطرح جانبا حقائق الجغرافيا ليصدق أن الجبلين اللذين بنى ذو القرنين بينهما سداً هما أذربيجان وأرمينيا وأن هذا السد يقبع خلفه يأجوج ومأجوج يلعقون زبر الحديد حتى يصير مثل ورقة السيجارة ثم يعود إلى سمكه وغلاظته حين يقرأ القارىء سورة الكهف فى يوم الجمعة . وأن يصدق أن سفينة نوح كان طولها ستمائة ذراع وعرضها مائتين وسمكها مائة (أكبر من أكبر حاملة طائرات عرفها عصرنا) وأن يصدق امتناع آدم عن مضاجعة حواء مائة وثلاثين سنة ، وهجران نوح للنساء جميعا لخمسمائة عام ، وأن يصدق أن ثمة بلاداً بها شجر له فروج كالنساء يصحن : واق واق !

ليس ثمة عذر أمام الذين يصرون على أن يقدس الناس أقوال الأقدمين كما لو كان هو التفسير الصحيح والأوحد لكلام الله ، إلا أن يعترفوا بأن لهم مصالح اجتماعية وطبقية وثقافية تقضى بأن يظل السواد الأعظم على ماهو عليه من اعتماد كامل على وسيلة النقل ومن إبعاد كامل لوسيلة العقل ، ذلك لأنهم يعلمون ــ وهذا منطقى ومفهوم فى حقهم ـ أن العقل إذا استنار طلب الحقوق ونادى بالمساواة واندفع إلى الغد بدلا من ذلك التعلق الجنينى برحم الماضى الدفء الآمن .

● ●

القضية إذن ليست قضية نزاع إدارى ، ولا هى حرص على استقلال الجامعة خوفاً من الزج بها فى معتركات الحياة الثقافية أن يصيبها رذاذ من جهل العامة . بل هى إشكالية فكر ذى بعد واحد يريد أن يصبغ المجتمع جميعا بصبغته فإن لم يستجب له الناس عُدوا كفارا وصدرت بشأنهم قرارات الحرمان . أما حين يتصدى لهذا الغرض فكر مستنير يؤمن بحق الآخرين فى الاختلاف حوصر هذا الفكر المستنير وحيل بينه وبين النمو .

إلى متى نرى بيننا من ينصب نفسه قيّماً على الشعب فيرى لهم الفكر بدلا منهم ويصادر حقهم فى التعلم والمناقشة ؟ وإلى متى يظل الإرهاب الفكرى يطل علينا برأسه مهدداً ومنذراً بقدوم الفاشية تأكل الأخضر واليابس جميعا ؟■

الإســــــلام وحـــرية الـرأى

حـسين فـهمى العـمـرى

استغل بعض الخارجين عن النصوص المقدسة والمتحاملين على العقائد الموجة الرعناء المتفشية فى الوقت الحالى من تطرف إلى إرهاب مواصلة حملتهم فى محاولات النيل من الأديان وقد وجدوا منبراً ملائماً يهللون من فوقه ويوضحون خلاصة أفكارهم لعامة المثقفين والمفكرين فاختاروا قضية إنسانية هامة وهى حرية الرأى وراحوا يَلْوونعنق المفاهيم والانطباعات الموروثة والمكتسبة ليصوروا للجميع أن هناك خصومة بين الأديان والقائمين عليها وبين حرية الرأى وحقوق الإنسان .

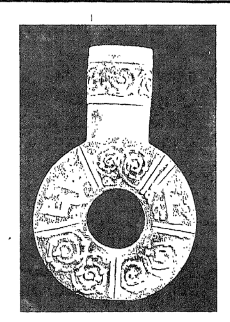
كل يوم نرى صوراً باهتة . ونسمع أصواتاً متحشرجة امتزجت جميعها لترينا وجهاً علمانياً شئت أن تطلق عليه أو ماسونياً .. أو بمعنى أوسع وأشمل . متحررا بصورة سرمدية بكل ماتعنيه الكلمة من معان وقد استهوت هذه الوجوه أن ترتدى قناعها الجديد وتلهث فى كل الوسائل الفكرية والثقافية والتنويرية لتزخرف للذين زينت لهم الشياطين سوء أعمالهم فيتخذونهم أئمة . يستشهدون بأفكارهم ويتطاولون بحججهم . ولقد سنحت الفرصة من أوسع الأبواب ليمطوا أعناقهم ويجعّروا ملء أفواههم .. ألا وهى التطرف أو الارهاب وإن كنت أرى أن فروقاً كثيرة تفصل بين اللفظين ومع ذلك من الصعب أن نطلق على مايحدث فى بلدنا هذه الأيام هل هو تطرف أم إرهاب دون أن يكون هناك ارتباط بينهما فالتطرف موجود والإرهاب موجود ..

المهم تكَلّمتْ فئة العلمانية عن الكتب المقدسة الثلاثة كأنها أساطير وعن السنن كأنها أحاجى لايليق بها أن تكون منهاجاً ودستوراً خاصة أن بضعه قرون قد مضت عليها فأصبحت حسب وجهة نظرهم لاتتناسب مع التنوير وحرية الفكر من جهة ومع حقوق الإنسان من جهة أخرى وتمنوا أن يثبتوا بطريقة أو بأخرى أن مسألة حقوق الإنسان هى فكرة ولدت فى العصر الحديث ونمت وترعرعت فى حجر الفرنجة «الأمس» والغرب «اليوم» الذين هضموا حقوق الإنسان وأهدروا ومازالوا يهدرون «والأحداث على الساحة اليوغسلافية خير دليل على ذلك» من كرامته فبنوا كل حضاراتهم ومجدهم من سلب خيرات إلى استقطاب خبرات فكانوا كما يتراءى لهؤلاء الشرذمة هم الأحق والأولى أن تنسب هذه المقولة لهم فتكون راية حقوق الإنسان قد رفرفت على العالم من خلف بناياتهم الشاهقة وقلوبهم المرهفة أما الكتب المقدسة التى انزلها الله تعالى لتحفظ كرامة الإنسان وتسلمه من لسانه ويده وتقوّم من سلوكه وتسير به على الصراط المستقيم وحثته على عدم المظلمة وبث المرحمة وما اظن أن موضوع حقوق الإنسان هذا كان غير وليد ظلم الإنسان لأخيه الإنسان ولقد تناولت الكتب المقدسة جميعها هذه المسألة بل نزلت من أجل أن تثبت أن الله واحد لاثانى له وأن الناس سواسية لافضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى ولافرق بين أجناسهم ولا ألوانهم ولا ألسنتهم على أساس أنهم جميعاً من أصل بشرى واحد ينقسمون إلى فئتين إما مؤمنين بالله وإما كافرين به ومهما تطاول هؤلاء وحاولوا أن يخلعوا مهمة تأكيد حقوق الإنسان عن كاهل العقائد ليسندوها إلى فئة معينة من البشر اعتقدوا أنهم أولى أن يسجلوا بأسمائهم براءة الاختراع فى مكتب

التاريخ فلن تسمعهم إلا آذان صماء ولن تراهم إلا عيون عمياء .

لقد تناول الأستاذ خليل عبد الكريم البحث الذى تقدم به الدكتور وشيخ الازهر أحمد صبحى منصور إلى الملتقى الفكرى الثالث والذى أقامته المنظمة المصرية لحقوق الإنسان تحت التأسيس يومى ١ و٢ / ٥ / ١٩٩٢ والمنعقد فى مقر الجمعية المصرية للاقتصاد والتشريع بالقاهرة وعنوانه حرية الرأى بين الإسلام والمسلمين ...

وانبرى قلم الأستاذ عبد الكريم بناء على هذا البحث يفند لنا كيف التقط أخطاء تراءاها بنظرته الثاقبة وحكى لنا كيف أن حقوق الإنسان هى حق قد اكتسبه الإنسان بنفسه أو البشر بانفسهم وكان البشر وحسب تصنيفهم نوع من الخلق يتساوى فى القدرات العقلية والفكرية وتحمله الأمانة التى ابت الجبال والأرض حملها مع باقى المخلوقات من حيوان ونبات وجماد فكافح وكافح البشر من بين هذه الخلائق حتى كونوا مفهوم حقوق الإنسان واشار إلى جهدهم وكفاحهم وعرقهم حتى يكتسبوا هذا المفهوم أو هذا الحق إما من باقى المخلوقات أو من أنفسهم أو من القوة الخالقة التى سيَّرتهم ولم تخيرهم وبالتالى هضمت حقوقهم ولم تحترم حرية أرائهم فى الشكلية التى يرغبون فى أن يُخلقوا عليها والأرض التى يرغبون العيش على خيراتها إلخ مما تؤخذ فيه حرية الرأى .. وأفهمنا الكاتب انه لو كانت حقوق الإنسان هبة لهم من الله أو النبى فقد تنزع منهم فى وقتٍ ما أو تؤول إلى مفاهيم عدة حسب التسلسل الزمنى عليها وما اغرب أن يسوق لنا الكاتب المستنير بتشبيه ضعيف فى حال



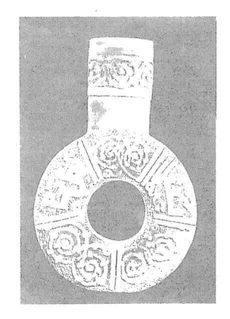
لو كانت هذه النظرية هى خلعة خلعها الله علينا أو من الرسول أو من التابعين ففى هذه الحالة سنضيعها نحن البشر بسفه وطيش ونزق كالذى ورث مالاً عن أبيه دون تعب أو كدح أو معاناة ولا ادرى ماهية اعتقاداته فى الكتب المقدسة التى هى هبة من الله على البشر فحسب مفهومه من باب اولى أن تندثر وتموت بعد أن يتصرف فيها الأنبياء والتابعون بطيش ونزق وخفة . فهم لم يكافحوا من أجل هيئتها بل كانت هبة من الله «والنظرة عامة»، وأراد أن يثبت ايضا أن الكتاب المقدس والسنة أخذا طابعاً كلاسيكياً ومتزمتاً وآثرا عدم التطور مع المعطيات الحديثة وبكل شكلياتها من تكنـولوجيـا فكريـة وأيدلوجيات غير متجانسة ــ كما ان افكار الديانات اصبحت بالية لاتتماشى مع التطور والحداثة التى يعيشها أمثاله من التقدميين وأصحاب المرتبات العالية من الثقافة والدراية. وبذلك تقوقعت كل نظرية ولدت فى هذا المهد ولم تشأ لها العقيدة ان تأخذ ديناميكية وبالتالى قدرة على الحركة للمثول بين

يدى المستقبل الذى يتجدد كل يوم ونسى سيادته أو تناسى أن الكتاب المقدس الذى حكى عنه كان خاتمة الكتب السماوية والذى شاء له الله أن يتوام ويتواكب مع جميع مايحدث من مستجدات علمية على الساحة وليس صحيحا مايتراءاه الكاتب المستنير من ان نصوص الكتاب المقدس متسمة بالاستاتيكية والتجرد وأنها لاتتخطى حيز التحت تاريخية وهذه النظرة المعتمة منه تثبت وبالشكل العلمانى أخذ جميع الأمور الخاصة بالنصوص المشار إليها بالتصوير السطحى بعيداً عن الرغبة فى التعمق الفكرى والروحى والوجدانى واستكباراً على اجتهادات بُذلت لتوضح معنى أو لتبسيط مفهوم واذكرِّ الكاتب المستنير أن الإسلام أعظم من ان تشبهه بطفل صغير يجرى مع أخوته الكبار ليشهرلهم فى كل مناسبة الإحساس العارم بأنه مثلهم إن لم يكن أكبر منهم فى التصدى لأمر من الأمور الإنسانية الدنياوية بأقوى الأدلة النصوصية التى اعتبرتها سلوكا كلاسيكيا رتيبا وبالطبع لاتغفل كرجل مثقف مستنير أن الإسلام ترسَّخ فى عقول الذين كانوا شعلة العلم والنور والحضارة والإنسانية ومن فوق منبره تبارى علماء اجلاء فى كافة الميادين أفنوا حياتهم فى نشر العلوم والثقافة وقت كان الفرنجة يتخبطون فى ظلمات الجهل والفساد وكانت أسمى صور حقوق الإنسان فى فجر الإسلام بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمم بينما كان فى المقابل قياصرة وجبابرة على الساحة الفرنجية التى نسبت إليها هذا السلوك الحضارى تبطش وتستبد وليس زمان الاستعمار ببعيد فمازالت شعوب العالم الثالث تعانى من آثار

الاستعمار الغربى وستظل تعانى سواء اقتنعت بذلك أم لا وسواء وضعت مثل هذه الأحداث فى اعتباراتك حين تتكلم عن حقوق الإنسان والغرب ولتعلم أن الغرب والذى يملك زمام الأمور الآن يطبق حقوق الانسان حسب المزاج ويقننها أو يهملها فى مكان أو بلد ما حسبما تلتقط عدساته ولتعلم ايضا ان ٧٠ ٪ من المضطهدين حالياً والمنتهكة حقوقهم من المسلمين اشارت إليها المنظمة المحمودة بضمير محموم بال وبالطبع كان سيتغير التقدير والاهتمام لوكانت هذه النسبة لأى من الاديان الثلاثة الباقية وأنا أقصد الوقت الحاضر وأحب أن أشير إلى الكاتب المستنير أننى لم اقصه بهذا المقال الدفاع عن الدكتور الشيخ احمد صبحى منصور فهو بكل تاكيد سيكون أقوى منى فى الدفاع عن نفسه بحكم خبرته الحياتية وتخصصه فى التاريخ الإسلامى كما أنه لاتربطنى به أى صلة تبرر موقفاً معيناً قد يظنه الكاتب المستنير كما اننى لا اتبع اى منظمة فكرية او عقائدية بل على العكس فانا أكره الطائفية وما أنا إلا شاب مصرى مسلم عربى دفعنى الاعتزاز بهذه الصفات الثلاث بشكل عام وبغيرتى على الإسلام كعقيدة يغالى العلمانيون كثيراً فى محاولة النيل من شموخها دون طائل بشكل خاص .. شاب عربى مصرى مسلم يشاهد التلفزيون ويذهب الى المسرح ويسمع الاغنية النبيلة الخ من وسائل بث التنوير والثقافة .. والحقيقة اننى لم اقرأ ماكتب الدكتور الشيخ من مادة بحثية وتناوله الكاتب المستنير ولكنى هالنى وقض مضجعى الأسلوب اللاذع فأراد أن يمس العقيدة قبل أن يمس صاحب الدراسة أو البحث ولا استطيع بالتالى أن أبين مدى إصابة الشيخ أو خطاه ولكن استطيع أن أستنتج أن صدر الكاتب المستنير موغر من الإسلام قبل أن يكون موغرا من الإسلاميين وكأنه قد عز على نفسه أن يكون الإسلام والمسلمون أو الإسلاميون كما شاء أن يصدح فيطربنا بقضية كان أولى أن يتناول غيرها من القضايا العالقة الآن بآذان حرية الراى وأيضا حقوق الإنسان فى فلسطين المحتلة أو البوسنة والهرسك أو فى الصومال أو حتى داخل بلادنا التى فيها الكثير من حقوق الإنسان المسقطة من الحسبان وإن كان له بعض الفضل فى القضية ليس عيباً أو عاراً أن يستدل الدكتور الشيخ بالنصوص القرانية النزيهة من اى تحريف والبليغة فى إيصال أى مضمون فكرى وايضا مستنير ومعالجة اى أحداث قديمة كانت أو مستجدة ولا أدرى فالهدف وراء كل هذا الابتذال والنظر إلى بعض توافه الامور بالمجهر وما الهدف من وراء هذا الكم الهائل من التلميحات التى اشار إليها الكاتب المستنير — لا أريد أن أتناول كل الموضوع طولاً وعرضاً اختصاراً للوقت فقد صور لنا الكاتب المستنير كبار الصحابة وهم يرتكبون افظع الجرائم فى حقوق الانسان وحرية الراى فساق قصة سعيد بن عبادة الذى شاء الانصار أن ينصبوه عليهم بعد وفاة الرسول ﷺ فقاطعه أبو بكر ثم لقى حتفه فى ظروف غامضة فى عهد عمر والاسلوب يرمى طبعاً إلى تصفيته جسديا على غرار مافيا السياسة واعتقد أنه نسى أن الرسول ﷺ قبل وفاته قد لمح بطريقة غير مباشرة على أن يكون ابو بكر خليفة حتى لاتحدث أى فتن أو قلاقل فأمره بالصلاة بهم وهو مريض وطبعاً سيضع الكاتب المستنير تصرف الرسول ﷺ تحت منظاره لمفهوم حرية الراى وبالتالى حقوق الإنسان إذ كان عليه ﷺ ان يسال الناس رايهم فيما أشار إليه وتكلم كاتبنا المستنير عن الخلاف الثانى الذى وقع بين الانصار وأبى بكر إلى إهمال ابى بكر رأى الأنصار ومعاقبته لهم على إطلاق الشائعات والغمز واللمز والتثاقل فى الخروج للغزو حيث يرى الكاتب المستنير ان على أبى بكر وعمر أن يحترما حرية أراء الأنصار فياخذان الأراء مجتمعة أو على حدة .. هل تغزو أم لا .. هل تحارب أم لا .. هل تقبل خلافتنا على الأمة الإسلامية أم لا ..

وقائمة بها العديد من ملمة الآراء واستمعض فكرة ان للدولة شئونا تقررها دون الرجوع لراى المواطن المندرج تحت لوائها .. وليعد معى كاتبنا المستنير إلى عصرنا التنويرى وليحاول أن يبحث عن أشياء كهذه وسيجد كثيراً على سبيل المثال الدولة لاتأخذ راى المواطن فى الميزانية . الدولة لاتأخذ رأى المواطن فى سياسة بلده الخارجية ولا حتى الداخلية . الدولة لاتأخذ رأى المواطن فى أداء الخدمة العسكرية فهى ضرورات يقررها كيان الدولة ويقبلها الفرد ببساطة شديدة فى كل المجتمعات التى نعرفها وتحت نظام اى حكم سواء كان هذا الحكم ديمقراطيا أو ديكتاتوريا أو راسماليا .. من الأشياء الغريبة أن الكاتب المستنير ساوى فى مفهومه الحضارى والتنويرى كلمة المعارضين بالمنافقين فى عهد ابى بكر وعمر فتساوى بذلك أيديولوجياً منطق النفاق بمنطق المعارضة .. وبالطبع الفارق

المفهومى لكلا اللفظين لايحتاج إلى إيضاح . بل إن كاتبنا المستنير اشفق وتعاطف بسخاء مع المنافقين بمفهوم المعارضين على عدم احترام آرائهم سواء فى العقيدة أو متعلقاتها .. عاب على الرسول فى بعض تصرفاته ﷺ وهو الذى لاينطق عن الهوى واستدل ببيت شعر قاله منافق بخصوص توزيع الغنائم فى غزوة حنين ولا داعى لسرد الموضوع هنا وتبين المقصود أنه حتى الرسول ﷺ ذاته لم يسلم من ملاحظات كاتبنا المستنير فراح يفسر المواقف التى ساقها بداع وبدون داع حسب وجهة نظره الخاصة فى مسألة حرية التعبير عن الرأى فالرسول ﷺ لم يحترم رأى المحاربين أين يكون مكان الغزوة كما فى أحد ومتى يكون وقت الغزوة كما هو فى ذات العسرة فيدلى كل محارب برأيه من باب احترام حرية الرأى .. اسهب ايضا كاتبنا المستنير فى مواضيع شتى كمسجد ضرار والردة وحروب مانعى الزكاة أو الصدقة وأشار إلى وقائع تاريخية انتقاها ليجمع بها مادته فى إطار يبرز كيف تجنى الإسلاميون على نظريات التعبير عن الرأى وحقوق الإنسان فكانوا مثبطين لها لا قائمين عليها وشرح لنا الكاتب المستنير كيف أن ابا بكر وعمر وقعا فى زلات السلطة والاستبداد العلنى أمام رواة التاريخ ليشهروا بهم فى المحافل الاستنارية التى يحجز كاتبنا المستنير مساحته فيها ليملأها بزفيره حين يأخذه الحماس وهو يتكلم عن حرية الرأى وحقوق الإنسان ويجيش صدره عندما يُرى المستنيرون أمثاله من هذا المنظار ابا بكر وهو يخرج السيف من اغمادها لمجرد خلاف فقهى عبّر أولا وأخيرا عن اختلاف فى



الرأى بخصوص توزيع الزكاة فى عهده ولاأدرى لماذا لم ينوه كاتبنا المستنير رأيه صراحة فى أبى بكر وفى عمر حتى لايجعلنا نتلمس له أعذاراً هو فى غنى عنها .. تفضل سيادته أيضا علينا بأن هناك تعارضا بين حرية العقيدة للفرد وللجميع وبين الدولة الإسلامية

فقد نظر الكاتب المستنير إلى هذه المسألة بعين ثالثة لها أبعاد فهمية خاصة به ومفهوم مكيف بانعكاسات وآثار نفسية قصيرة الموجة للآيات التى تحدثت عن أهل الذمة ومن يطلع على جميع آيات القرآن الكريم وكذلك السنة لايجد إرغاما أو محاولة إدخال ذمى فى الإسلام بالقوة. لم تشمل تعاليمه هدم كنيسة أو معبد والآيات التى قرأها الكاتب المستنير تعبر عن مواقف نزلت خصيصاً لها لاتؤخذ بشكل شمولى وحتى حين أجلى الرسول ﷺ اليهود كان بسبب تآمرهم ونكوصهم للعهود ومواقفهم المليئة بالخسة والحقارة .. كان من الممكن أن يقتلهم ومعه الحجة

فمن يتحالف مع عدوى فهو عدوى ومع ذلك اكتفى بطردهم وكان موقفه هذا مع تصرفاتهم وليس مع عقيدتهم ولا أدرى كيف فسر الكاتب المستنير مثل هذه الواقعة فى باطنه وإننى أتساءل هل يجوز لرجل أن يقف فى ميدان عام ويسب الذات الإلهية مثلا فنمضى بجواره دون أى تعليق بحجة أن هذه حرية التعبير عن الرأى وعلينا أن نحترم حريته كإنسان ونباركه فنحن فى عهد تنويرى وفكرى وحضارى يهاجم أى شخص يعارض كافراً فى كفره أو فاسقاً فى فسقه أو متعلمناً فى علمانيته .. ورغم أننى أشعر بمرارة زج الكلمات الثلاث : التنوير ــ الفكر ــ الحضارة فى هلامية الفتك بالعقائد التى ينتهجها العقلانيون .. وقد استهل الكاتب المستنير مقاله بالإسلاميين وكأنه نعت مثقل بالتضليل والتأويل ثم الاسلامويين ليزيد اللفظ غرابة دلالية مع الغرابة اللفظية

اما قصة صبيغ هذه مع سيدنا عمر والتى استاقها الكاتب المستنير عن السيوطى فى «صون المنطق والكلام» فهى غريبة من حيث الأسباب وتعليلها فلماذا لم يحاول أن يمنطق الكاتب تصرف عمر بهذا الأسلوب الجاف فيشبعنا بما تمليه عليه بصيرته المستنيرة فيزيدنا بذلك تنويراً ويثرينا ثقافة خاصة أن المشهور عن حدة عمر كلها تخص محاولات النيل من الرسول أو النيل من الإسلام بشكل جوهرى يستشعره المؤمن . ولماذا إذن تناقض عمر فى أرائه فاراد أن يتجنب القتال مع المتمنعين عن الزكاة وهى ركن من أركان الدين بينما نكّل بصبيغ لمجرد أنه جاء يسأل عن متشابه القرآن

بشكل غاية فى التحقير والبشاعة . لقد بلور الكاتب المستنير بأسلوبه المستنير كل هذه القصص من ناحية وحيها الحسى للقارىء كى تخدم غرضه فى إقصاء حرية الرأى وحقوق الإنسان عن الإسلام بل إن الإسلاميين ذاتهم والأوائل منهم كانوا غاية فى الاستقلالية التصرفية فى شئون الناس فاستبدوا بآرائهم وفرضوا عقائدهم .. واستمر الكاتب فى اطرائه على إغفال الإسلاميين حرية الرأى حتى وصل إلى الشهداء «شهداء الفكر والرأى والتعبير والإبداع» بداية من معبد الجهنى حتى فرج فوده ثم مروراً بسلسلة المؤلفات بداية بكتب ابن رشد حتى الكتب الخمسة للمستشار العشماوى ولكنه نسى أو تناسى كتاب آيات شيطانية للمستنير الكبير سليمان رشدى فهو ايضا صاحب فكر وإبداع وقد تجنى عليه الإسلاميون بدون وجه حق فحاربوه فى فكره وناهضوه فى قلمه . وبذلك حسب مايرى الكاتب أعاقوا حرية الرأى والفكر ومع تسلسل مقال الكاتب المستنير تهكم شديد وبشكل جلى .. على سيدنا عمر واعتبر مقالاته الشهيرة مجرد زيف وشعارات رنانة كالتى نسمعها فى «خطب» عصر التنوير وحتى المثال الذى تعرض له عن عدل عمر جعله مُضطراً للقبول اضطراراً لرأى الفتاة المشار إليها فى موضوع مهرها وذلك لأنها تعرضت لنص مقدس فلم يستطع عمر أن يطبق ظلمه ويفرض رأية كعادته أو بالأحرى يتعرض لحرية رأى الآخرين فاستسلم راضخاً وامتثل . وسوف اتجرأ لأرد على سؤال الكاتب المستنير الذى فرض نفسه كما قال وهو لماذا لم يسارع عمر بتدوين وثيقة تحدد حقوق المحكومين والحاكمين ولتكن الإجابة باختصار أن القرآن وهو الدستور الأول والسنة وهى المرجع كانا أكبر وثيقة لحفظ حقوق الإنسان واحترام حريته وليتذكر الكاتب المستنير وضع المرأة قبل الإسلام وبعده وليعلم أن الحرية المطلقة التى يريد أن يملأ شهيقه من هوائها وتحررها من شفافية العقائد المضفاة عليها أمر قد يجعل الإنسان ناقماً على ذات الحرية التى يكافح من اجلها ـــ وبالتالى رأى عمر أن لا حاجة إلى وثائق وأختام . والمثال الذى استشهد به الكاتب المستنير وهو قصة ابن الاكرمين الذى ضرب القبطى المصرى أصدق شهادة على تطبيق حقوق الإنسان تحت مظلة الإسلام وفى عهد أمير المؤمنين عمر ـــ بقى أن نقول إن الأديان ونصوصها المقدسة هى التى نادت بحرية الرأى وحفظ الحقوق وتنسيق الشرائع للبشر الذين عاشوا فى جاهلية مقيتة وفوضاوية ارتكزت على نظرية بقاء الأقوى فنزلت تلك الكتب لتعطى كل ذى حق حقه وتخرج بالناس من ظلمات الكفر والظلم والجهل إلى نورانية الله وإنشاء العدل والعلم والسلام . وإرساء قاعدة حقوق الإنسان ■

الإرهاب
منظور السطح ورؤية الأعماق

رشاد سلام

فيخطىء الطبيب حين يتوقف أمام العرض الظاهر للعلة فيوليه اهتمامه معرضاً عما وراءه من مسببات ، فقد تزول حرارة المحموم بتناوله قرصاً من الأسبرين أو غيره مما يعمل على إعادة حرارة الجسم إلى طبيعتها دون أن يكون لذلك أثر على العلة ، أو فائدة تعود على المعلول .

ومن المنظور الطبى - والمطروح لا يتعدى بديهيات هذا المنظور - أن التوقف عند الأعراض فوق أنه خطأ فادح قد يقع فيه الطبيب - إما لعدم دربته ، وإما لتجاوز حد اليقين لديه أن يكون قد أخطا ، فهذا التوقف عند ظاهر الأعراض باعث على استفحال المرض وخروجه من دائرة السيطرة عليه إلى سيطرته على الكيان المروض به ! .

وما انتشار معامل التحاليل ، ومراكز الفحص الإشعاعى متعددة السمات والأغراض - إلا سبيل يتعرف به الفاحص على ما وراء « العرض المرضى » فى محاولة للإمساك بالداء من جذوره سعياً إلى اقتلاعه وتخليص المعلول منه .

والإرهابى ! - ذلك الذى استقر فى وجدانه كراهة الوسط الكائن به ، أو هو من أمسكت به الهواجس فبات يعتقد فساد كل ما يخالف منظوره للأمور - ليس إلا مريضاً ! ، وهو ككل مريض نفسى يرفض أن يصدق أنه صاحب علة ، بل هو يسخر من طبيبه إلى حد مقته ، وينبذ دواءه فلا يتعاطاه إلا مكرهاً ، وفوق ذلك فهو بالمعيار الإنسانى (معذور !) إن استشاط به الغضب فحطم ما حوله ، إذ هو من البداية يحطم بيديه نفسه فى رحلة خلاص من دنياه المرموز لها فى (معجم عقله) أنها دار نشر ! .

وعلى نهج (علمى) فشاغل الساحة الآن هى أعراض مرضية ، غير أن المؤسف أن الجهود قد تكالبت ابتغاء احتواء تلك الأعراض دون غوص الى مسبباتها ، أفهل يؤمل من زيادة الجرعة (العقابية !) أو تكثيف الجرعات (الكلامية !) - المغرقة فى البلاهة وعدم الوعى ! - انتزاع الجرثومة الضاربة من جسد أصبح تحت سيطرتها بالكامل ؟ .

حقيقة ، قد تختفى الأعراض حينا ، وقديوحى تراجعها باسترخاءة ما بعد عناء الجهد المبذول - الذى هو فى حقيقته جهد ضائع ! - ، لكن ، وعلى حين غرة ستعود الانتكاسة ضارية ، وسيأتى الهول جارفا الجميع ، ذلك لأن مسبب المرض - جرثومته - قد تأقلم على المواجهة ، وتدرع بسياج يقيه فاعلية ما يصب فى الجوف المريض من التراكيب التى خلقت - بتشديد اللام - من الأصل بغباء ! .

وموطن الخطأ فى تشخيص « العلة الإرهابية » أن نقاط البداية الممسك بها ليست هى موصول العرض بالداء ، فما يرتكز عليه المنظور المتاح بعيد كل البعد عن وجيعة الموجوع ، إذ ليس الإرهاب وليد معاناة - اقتصادية كانت أو غير اقتصادية - كذلك فليس مرجعه انحراف فكر ، أو جنوح رؤية ، الإرهاب مرض حقيقى مستقره رأس الإرهابى ، ودائرة ترجيعه وجدانه - سرطان ينهش منه العقل ، ويخرب فى جنباته الضمير محتلاً مكانه ، عابثاً بكل القيم الإنسانية والمعايير الأخلاقية ! . ومن حيث أن أساس ما نبنى عليه قد استقام على تجاوز (العرض) الى ما وراءه تنقيباً عن الجذور ، أيضا - فمن واقع المقطوع به : أن للإرهاب « جرثومة » ، وأن اختراقها لوعاء الجسد العاملة فيه حالة مرضية ، فمقتضى الحال فارض علينا الإيضاح ، طالبا دليل صحته .

فمن نقطة البداية : (الإرهاب جرثومة) تتراوح الدلالة اللفظية ليتشكل المعنى المراد طرحه إذ الجرثومة مسبب مرضى ، وناقل عدوى ، وعامل هدم فى كيان الجسد الحاضن لها ، كذلك الإرهاب - وإن اختلفت البنية - فالإرهاب ركيزته الحقيقية انحراف سلوكى مرضى ، وهو أيضاً معد ! كما أنه مقوض لكيان البناء الحاوى له وهو المجتمع .

وما وراء البداية ، أن الجرثومة الإرهابية (جرثومة عقلية !) على نسق يكاد يطابق جرثومة الكمبيوتر التى يتم تسريبها الى معجم المعلومات فى الحاسب الآلى فما تكاد تلج بابه حتى تعوث فيه إفساداً لتنتهى بإخراسه .

وموطن العجب فى جرثومة الكمبيوتر - والجرثومة الإرهابية على ذات نسقها - أنها ما أن تنتهى من تدمير (شريط الشفرة) فى رأس الحاسب الآلى حتى تطبق سيطرتها عليه بالكامل ، تتلقى هى المعلومة ، لتتولى هى الإجابة عليها - ناهيك عما تكونه تلك الإجابة ! .

مستقبلاته : السمع ، والرؤية والتذوق ، والحس .. إلخ .

ما يهمنا هنا ، أو ما نسعى إليه فى رحلتنا تلك هو ما يتعلق بالعملية التفكيرية الهادفة الى تخليق الرمز/ المعنى - للمطروح على العقل من أشياء ، ذلك أن عملية التخليق تلك لا تصل الرمز بالشىء المقابل له بعلاقة مباشرة ، وإنما هى علاقة يتحكم فيها المحتوى العقلى للرموز - سنترال استقبال واتصال بين الشارة الوافدة من شىء ما وبين المرموز به لهذا الشىء من (معنى) فى الداخل - ليتم (تصور) الشىء على ضوء من معطيات معناه الدفين . ووراء ذلك أنه قد بات يقينا أننا نرى بعين (داخلية) ليست هى عين الوجه المعروفة !

أفهل يمكن - على ضوء من رؤيتنا تلك ، تسريب جرثومة تستقر فى المعجم العقلى - على غرار جرثومة الكمبيوتر - فتسرى فى ربوعه وتسيطر عليه بحيث ينقاد لها ، يرى بعينها ويأتمر بما تمليه عليه ؟ .

وبما أن العقل البشرى هو الأصل ، إذ الحاسب الآلى بشفرته ، ومعجم معلوماته ! بل وبجرثومته الإليكترونية - ما كان له أن يكون لو ظلت الجمجمة البشرية خارج دائرة الرؤية العلمية - فإن التنظير بين (جرثوميتهما) صحيح !

أكاد ألمح وقد ظننتنى استعمل التشبيه اللغوى - ربما الكناية أو الاستعارة ! - عفواً ، فلم يكن ذلك ما سعيت إليه ، فعندما قلت : جرثومة الإرهاب ، كنت أعنى ما أقوله تحديداً ، وحين ناظرت بينها وبين جرثومة الكمبيوتر ، كنت أطابق واقعاً بواقع ! فإن سألتنى كيف ؟ دعوتك إلى رحلة نجوب خلالها عالمين ! .

أما العالم الأول فهو « عقلنا البشرى » ، ذلك الذى فتح كل أبوابه لمن تأكد لديه أنهم لا يبالون وعورة الطرق ! ، أولئك الذين اقتحموا خزانة الأسرار فيه فاستسلم لهم لغز العملية التفكيرية داخله : كيف يتلقى المعلومة ؟ ، وكيف يجيب عليها ، بل كيف (يحلم !) ، وكيف يسترجع الذكريات المترسبة فى أعماقه ، هؤلاء - ونحن لسنا منهم بالطبع ! - أصبحوا الآن على يقين بأن موطن الانفعال « الوجدانى » على السطح المخى غير موطن الانفعال « الحسى » على ذاك السطح ! ، ناهيك عما وراء رحلتهم (الجيولوجية !) فى متعرجاته وما يشغلها من طرق اتصال بين مراكز

ذلك هو الذى حدث بالفعل ، فمن خلال التسلط على العقل (المصدوم !) - قديما بالظواهر الطبيعية الخارجة عن نطاق تفسير الإنسان البدائى لها ، وحديثا بشتى صنوف الإحباط التى من أهمها انفصام « المعتقد » عن الواقع وتباعدهما ، استسلم العقل لما يوحى به إليه فى محاولة للخروج من دائرة الانفصام تلك ، حيث لم يكن ما يوحى به الى ذاك العقل المصدوم الا جراثيم فكرية ، احتلت منه معجمه ، وسيطرت عليه ! .

والفارق شاسع بين اثنين ، أحدهما لم يتعرض عقله للتخريب (الإيحائى !) بينما الآخر صارت « برمجته » ، فمن يحمل فى جمجمته

الشفرة الطبيعية لإعطاء الشىء معناه الحقيقى لا يصدقك مهما فعلت أن حاولت إقناعه بأن إزهاق الروح الإنسانية وسيلة قربى إلى الله ! ، لا يصدقك ـ ولو سحرت عينيه ففجرت له من الحجر الأصم ماء ـ بأن النجوم قناديل معلقة بسلاسل من نور فى سماء الدنيا ، وأنها ستتساقط فى بحار الأرض يوم القيامة ! ، وهو لا يصدقك لاطعنا فى السند المدلول به ، ولا تكذيبا لك ، وإنما لعدم انطباق المعلومة المعطاة على المرموز لها فى معجمه العقلى ، الذى سيصدقك ، هو ذاك الآخر الذى (بُرمجت) آليات التفكير داخله فصار معتقده : أن المرجع فى عدم معقولية المطروح قصور العقل عن إدراكه ! وبما أن المريض الإرهابى إنسان « مصدوم العقل » من ناحيتين ، إذ هو من ناحية الوسط الاجتماعى يحتل ـ دوماً ـ ذيل القائمة ، حيث يشكل مناخ ما تحت خط (الفقر !) ـ بالمفهوم الاقتصادى ـ مُتاحاً سائغا لعدم القدرة على الانفلات من الموروثات العاملة على استقرار التوازن النفسى باستئصال « الطموح » بسيف (القناعة !) و (الرضا !) بما هو كائن ! .

أيضا ، فإن استقر « الرضا » فى أنفس تحتل ساحة يصرخ الفارق بينها وبين غيرها من ساحات المجتمع (الأقدر !) بالثورة ـ هو فى حاجة إلى سياج يحكم الإغلاق عليه ، ولأن عائد المصلحة فى ذلك عائد إلى شاغلى تلك الساحة الأقدر ومن بينهم أصحاب الطيلسانات وفقهاء « العروش » فقد أصبح هذا السياج هو « الدين » الذى لم تسلم مبادؤه من التأويل على مر العصور !

والمريض الإرهابى « مصدوم » من ناحية ثانية أساسها أنه يعيش (ضحالة فكرية !) ، ما نبت الإرهاب فى أى عصر على أى أرض إلا من خلال تُربتها ، وأساس التقعيد هنا أن الإرهابى (رأس !) أباح لرأس آخر أن يعبث فيه ! ، أو هو رأس ترك آليات عقله لمُتسلط عليه ـ فهو دائما فى حالة انقياد للمتسلط على رأسه ، وهو دائما غير حر الإرادة فى سلوكه ، وتلك أهم سمات القصور الفكرى ! .

فإن أردت الدليل جئتك به ، أفهل أنبأك أحد أن أياً من (مفكرى) ـ مُخلّقى جرثومة التطرف الإرهابى ـ منظريه وواضعى منهجه ـ قد شارك فى « التنفيذ » لأى عملية إرهابية ؟ أم أن الإرهابى ـ شاهر السيف ، سافك الدم هو ـ دوماً ـ من فئة القاع المتسلط عليها أرباب الحرف ، أو الذين يحتلون الدرجة الأدنى من أى سلم وظيفى ، أو هم الذين فى أغلب الأحوال لا يزاولون أى عمل ! .

الآن ـ وقد انتهت رحلتنا فى الرأس الفردى ـ ومن واقع أن شمول الإحاطة بما تعرض له يقتضى إحاطة ـ وجيزه ـ بما بداخل (رأسنا الجمعى) ، أفهل تمانع أن دعوتك لاختراق تلك الرأس ؟ . ماعبرت عنه بالرأس الجمعى هو بذاته ما يشيرون إليه اصطلاحاً بالعقل الجمعى ، والعقل الجمعى ذاك لأمة ما هو محتوى جمجمتها الجماعية من افكار وتراث وقيم وسلوك ، وهو أيضا آليات فكرية جماعية دائبة الحركة ـ وراءً ـ غوصا فى أعماق الماضى ، وحاضرا ـ انفعالا بالواقع وأماماً ـ استطلاعاً للمستقبل .

وربما لا أكون مبالغاً إن قلت بأن موطن القلب فى العقل الجمعى لأمة ما ، هى عين استشعاره فبقدر ما تتسع دائرة هذه العين بقدر ما ترى الأمة طريقها ، وفى المقابل فالكارثة أن تصيبها علة ، أو أن تحجب عنها الرؤية ، أو أن يصير إرغامها على النظر فى اتجاه لا تستطيع الحيد عنه ! .

والذى جرى ـ ولا يزال ـ فى عقلنا الجمعى ما هو إلا (تخريب إجرامى !) بدأت رحاه منذ قرون التغييب الأسطورى ، وامتد إلى زمان جرى فيه « تديين » التراث ، وإغلاق النصوص على المنقول معها من تصورها حين كانت السماء سقفاً قابلاً للتصدع والانهيار ! .

أفهل كان الدين هو ما وراء ذلك ؟ ، وركيزة خطابه الى المخاطبين به : إنما يتذكر أولو الألباب !

تريد مثالا ! ،حسن ـ فتلك ساحة المعروض من فكر التغييب الجمعى ، لعلك تضيفها الى ساحة المسموع والمرئى ! ، ومئات المؤلفات تحاصرك أنى كنت ، كلها تنهش رأسك لتصيبك بدوار الإغماءة التى لا إفاقة بعدها : عذاب القبر ، فتنة المسيخ الدجال ، حجاب المرأة وصوتها بين الحلال والحرام ، أهوال القيامة ، طب الحجامة وفوائد السواك ، آداب دخول الغائط ! .

المصيبة ! ، ليست فى كمّ المعروض ولا فى نوعه ، المصيبة متصلة بما وراء حالة الرواج لتلك المؤلفات ـ حيث يقبع العقل الجمعى غارقا فى رؤى خدره متكئاً على زندين ، أحدهما ـ بوداعة ملائكية ! ـ يمد اليد بالجرثومة الإرهابية ، بينما الثانى يشهر السيف فى وجهك إن أردت التراجع ! .

يبقى أخيراً ذات السؤال الحائر : كيف الخلاص ؟ ، أنعود الى نظام (الكارانتينا) حين كان يعزل المرضى عن الأصحاء حتى يقضى الله أمراً فيهم ، أم أن إحراقهم هو الوسيلة غير المكلفة ! ، فالبتر ـ فى معجم عقلنا الجمعى ـ من سبل التداوى ! .

فى اعتقادى أن السؤال الذى يجب أن يطرح هو : من ذاك الذى لديه الشجاعة لوضع « الجرس » فى عنق الجرثومة ، وكل من حاول ذلك اغتالته اليد المنتفعة من ورائها ! ■

حول نقد كتاب الجذور الإسلامية

محروس سليمان

قدم الأستاذ عاطف أحمد نقدا لهذا الكتاب فى عدد إبريل ١٩٩٣ من مجلة القاهرة . وسوف أتناول فى ردى هذا ما يخص الترجمة . اللافت للنظر ولأول وهلة أن صاحب النقد لم يتكرم بذكر مترجم الكتاب ولا من راجعه ، كما لم يذكر دار النشر التى أصدرته . وهذا أمر مخالف تماما لتقاليد النقد المعترف بها بين المثقفين ، بل إن التعريف الكامل بالكتاب موضع النقد من الضرورات المتفق عليها والثابتة بين العاملين فى مجال المكتبات . وأظن أن هذا الإغفال يعتبر نوعا من التعدى على حقوق من شاركوا فى هذه الترجمة . هذا هو الجانب الشكلى فى هذا النقد والذى ينبىء سلفا بنوعية النقد الذى سوف يقدمه الأستاذ عاطف . وإننى لأعجب ، لماذا هذا المنهج غير الموضوعى ، وما الغرض منه ؟ إننى فقط اتساءل .

وهذا الكتاب من نوع خاص وله طبيعته الخاصة ويتفق على ذلك كل من اطلع عليه حتى من اكتفى بمجرد قراءة محتوياته من الفهرس . [وللعلم فهذا الكتاب لم يسوق فى مصر فمن حصل عليه اتى به من الخارج] .

وهو يتناول بالتحليل والعرض والنقد والتقييم مختلف العلوم التراثية سواء كانت علوما دنيوية أو علوما دينية ، كما تناول أوضاع مصر فى هذه المرحلة من جميع الأوجه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ، كما تناول مصر فى علاقاتها مع جيرانها ، خصوصا مع الشام وتركيا ، مع التركيز على العلاقات الثقافية . وأعنى من هذه الإشارات الموجزة جدا أن هذا الكتاب جامع شامل ، إلى الحقيقة التى اشار إليها الناقد عن تعقيد الكتاب . والحق أن المؤلف نفسه عندما كان بالقاهرة فى الصيف الماضى اشار فى حديث له معى أن طلبته فى الجامعات الأمريكية يواجهون مشقة كبيرة فى استيعاب كتاباته . هذا بالإضافة إلى الكم الهائل من النصوص التراثية المخطوطة والمطبوعة التى رجع إليها المؤلف ، وهو كما نعلم مستشرق أمريكى ، وهذا الأمر يزيد من مسئولية وعبء من يتصدى لترجمة هذا الكتاب الذى صدر عام ١٩٧٩ ، وفى حدود علمى لم تصدر له ترجمة سابقة على هذه الترجمة المعنية

بعد هذا العرض لطبيعة هذا الكتاب وخصوصيته وتعقيداته الفنية ، الم يكن من واجب ناقد الترجمة أن يتناولها فى هذا الإطار ، وهذا هو المنهج العلمى والموضوعى والعادل عند نقد أى عمل ؟

ويمكن أن أبلور الحكم على هذه الترجمة من خلال سؤالين رئيسيين : السؤال الأول : هل تمكنت هذه الترجمة من إيصال أفكار المؤلف إلى القارىء ؟ السؤال الثانى : ما مدى الجهد الذى بذله المترجم ليصل بترجمته إلى المستوى المطلوب ؟

ومنذ أن بدأت ترجمة هذا الكتاب الشديد الأكاديمية تيقنت أنه موجه فى الأساس إلى الأكاديميين المتخصصين ، وكذلك المثقفين الجادين أصحاب الاهتمام بمثل هذه الدراسات الثقافية الجادة . ومن ثم فلابد لقارىء هذا الكتاب من خلفية تاريخية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، وكلما اتسع المجال الثقافى والتاريخى خصوصا

استوعب قضايا هذا الكتاب بشكل افضل .

أما عن الجهد الذى بذله المترجم فأى قارىء يمكن أن يتخيل مدى هذا الجهد الذى بُذل فى الوصول إلى النصوص التراثية مخطوطة ومطبوعة ، أو فى الوصول إلى الاصطلاحات التراثية التى يقصدها المؤلف ، وقد تطلب ذلك جهدا شاقا . وكى اقرب مقصدى إلى القارىء اضرب مثالا واحدا طرأ على ذهنى هذه اللحظة ، فقد ورد فى الأصل الإنجليزى مصطلح « Time Keeper » واعترف أننى لم أصل إلى المصطلح التراثى المقابل وهو « الميقاتى » إلا بعد بحث طويل ، والكتاب ملىء بمثل هذا المصطلح . والمقصود بالميقاتى هو من يُناط به أن ينبه المؤذن بالمسجد إلى أوقات الأذان ، وهذه الوظيفة انحصرت بشكل واضح جدا فى مساجد القاهرة فى القرن الثامن عشر .

كما أود أشير إلى أن القضية لم تكن مجرد تسجيل نصوص أو ترجمة لما ورد بالكتاب من أسمـاء وحوش وأشخاص ، بل أبدلت ذلك إلى عملية تحقيق ، وما زاد من عبء عملية التحقيق أن المؤلف مستشرق ، ولا أريد أن اتمادى فى هذه النقطة ، ولكن من يقرأ الترجمة ويقارنها بالنص سوف يشعر بمدى الجهد الذى بذل فى هذا الاتجاه .

ولو اتبع النـاقد هـذا المنهج الموضوعى والعلمى والعادل فى نفس الوقت لوصل إلى نتيجة أخرى ، بدلا من حكم الإعدام الذى اصدره فى الأسطر الخمسة الأولى من نقده للترجمة بعد أن اعترف بتعقيـد الكتاب .

وقد اشار الناقد إلى رسوم الأنعام والنياشين والألقاب على المـوظفين (ص٣٩) وفى التـرجمـة وردت « الهدايا والعطايا التى يتلقاها الوالى من الموظفين » وهذا هو الصحيح فلم يرد بالنص الانجليزى ما يشير إلى نياشين أو القاب . كما أنه ثابت تاريخيا أن الولاة فى مصر فى ذلك الوقت كانوا يفرضون الإتاوات على الموظفين عنـد تعيينهم وكذلـك من أجـل استمرارهم فى وظائفهم وتتخذ هذه الإتاوات شكل الهدايا والعطايا حتى تكون فى وضع مقبول . وكان الوالى نفسه يتبع نفس الطريق عند تعيينه فكان التنافس شديدا فى استانبول على ولاية مصر ، وكانت فى النهاية من نصيب من يغرق حاشية السلطان بالهدايا والعطايا ، ويدفع اكثر ، وهذا هو تفسير قصر مدة الوالى فى مصر ايضا ، وكان من الطبيعى أن يحاول الوالى تعويض ما قدمه من عطايا .

وشكرا للأستاذ عاطف الذى اتاح لى فرصة عرض بعض المشاكل التى أحاطت بترجمة هذا الكتاب ، وكيف حاولت علاجها . وأود أن اشير ايضا إلى أننى طوال الترجمة كنت أحاول قدر طاقتى أن أصل إلى مصطلحات وتعبيرات هذا العصر حتى يكون النص العربى مشبعا بالمناخ التاريخى للقرن الثامن عشر .

وقد سرنى أن الأستاذ عاطف استخدم فى عرضه للكتاب الكثير من العبارات والمصطلحات كما وردت فى نص الترجمة . وإننى لأرحب دائما بالنقد الموضوعى البناء فهو ضرورة للوصول إلى مستوى أفضل فى ميدان العمل الثقافى .

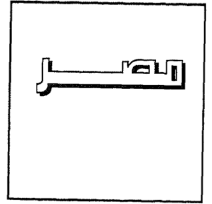
وشكـرا للأستـاذ عاطف عـلى ملاحظاته وسوف نصحح هذه الأخطاء فى الطبعة الثانية .

وختاما أود أن اشير إلى أننى فى ترجمتى لهذا الكتاب كنت أقوم بهذا العمل بحماس شديد كى يصدر فى أفضل صورة ممكنة . وكان يحدونى فى ذلك أمر واحد فقط هو أننى تطوعت بأن أسهم قدر طاقتى فى العمل الثقافى التنويرى .

ولا شك أننى بترجمتى هذه اكن كل تقدير واحترام للجهد الخارق الذى بذله بيتر جران ، وأحيى فيه أمانته العلمية وموضوعيته وشجاعته الأخلاقية فى تحمله للكثير من المعاناة فى بلاده فى سبيل حمل لواء الفكر العلمى المنصف إزاء العالم الثالث وخصوصا وطننا مصر .■



١٩٠ مصر ، أخبار الأدب ، عبده جبير . تاريخ جديد فى مسرح جديد ، حازم شحاتة . فن فؤاد كامل ، المادة والطاقة ، الواقع والخيال ، نبيل فرج . اسكندرية كفافى ، رفعت بهجت . حفلة للمجانين . جمال السعاوى . باقة ورد من الثغر الباسم ، محمد محمود عبد الرازق . بناء العالم ، مجدى فرج . خطوات جانبية ، السماح عبد الله . جنوب إفريقيا ،نادين جورديمر فى مصر ، نجوى يونس . إيطاليا . معجم الأدب الإيطالى ، أحمد المغربى . عمان اللغة وكيفية البناء ، فتحى عبد الله . أسبانيا . اكتشاف نص مجهول ، لوث جارثيا كاستنيون . الخط العربى ، ميراث الأسلاف ، مهدى محمد مصطفى .



قراءة في أخبار الأدب

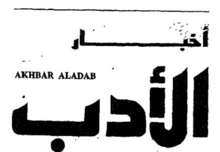
فإن احداً لا يستطيع ان وينكر ـ إلا من كان في نفسه غرض ـ انه حدث كبير في حياتنا الثقافية .

حدث كبير وخطير ان تصدر في مصر ، صحيفة اسبوعية شعبية ، تخصص للادب ، واخباره ، وإبداعاته .

حدث كبير يؤكد على ان الحاجة التى فرضته على حياتنا ، هى حاجة نبعت من احشاء هذا الوطن العظيم الذى دفع بمؤسسة صحفية ، تحسب لكل خطوة حسابها ، ولكل قرش ان يكون له عائد ، ان تجد ضرورةملحة لتلقى إبداعات المبدعين الذين يلدهم هذا الوطن كل يوم ، وحتى في احلك الظروف ، وتجد فيهم وفي إبداعاتهم « إنتاجا » تتعامل معه ، وتضعه في إعتباره كقيمة يمكن ان يكون لها مردود .

ثم انه حدث كبير وخطير لانه تقدم باحد كتاب جيل الستينيات إلى موقع القيادة الفعلية لاحد المنابر الهامة ، وهم الذين ظلوا دائماً مثار فخر لهذا الوطن ـ وإن كان يراد لهم ان يكون الفخر بهم مجرد « ميدالية » ذهبية يفوزون هم بها في سباق المسافات الطويلة المنهكة ، لكن « الاباء » هم الذين يعلقونها على صدورهم .

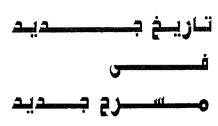
ان تصدر إذن صحيفة « اخبار الادب » في هذا الظرف العصيب ، وان يتولى رئاسة تحريرها « جمال الغيطانى » هذا يؤكد على ان ما ولد في اصعب الايام وتحت اقسى الظروف ، قد فرض نفسه ، فهو ليس « منة » بقدر ما هو إعتراف ، وليس منحة بقدر ما هو إستثمار ، إن كان الشكر واجبا لمن إتخذ قرار خروجه للنور ، وكان من الممكن الا يخرج ، إلا ان ما وراء هذا كله ، هو « الحاجة » التى فرضته ، واتت به إلى الدنيا ، ونزعم انه « عطاء » المبدعين انفسهم ، ووجودهم الذى لم يستطيع احد إغماض عينيه عنه ، وهو في الاعمق : عطاء مصر الولادة ، بلا اى تعصب او ميلودرامية ، فكيف يكون إنكاراً لهذا الفيض العظيم من المواهب التى تتدفق كل يوم في طول البلاد وعرضها ، فيض يتدفق من الشبان والفتيات الذين يتابطون كراساتهم وقد خطوا فيها بالدم والدموع آلامهم وافراحهم مؤكدين ان نهر الإبداع لم يجف في هذا البلد المثخن بالجراح ، وان اجيالا جديدة تتدفق كل يوم لتلقى بنفسها في اتون المعركة التى يخوضها الان وطنهم وفي احشائه الكثير ، وبين جوانحه يولد الدليل القاطع بان ما هو آت لابد ان يكون افضل . وان ما هو قادم لابد ان يواصل المسيرة التى قطعتها اجيال مبدعيه جيلا بعد جيل ، على الرغم من ان الجميع يدرك ، انه ليس ابداً طريق الذهب ، ولا طريق الجاه ، وإنما هو قد يكون طريق الدم والدموع .



إن من يتامل ما يعود به الإبداع في عالمنا الثالث الهمام على المبدعين ، ليعجب من جنونهم ، وحمقهم ، ويؤكد على ان سرا كثيراً هو الذى يقف وراء هذا الحمق وهو الجنون وهذا السر هو ان نار الإبداع حين تشتعل في نفس الفنان تسقط من ذاته كل ما يدخل في باب المكسب والخسارة ، بمعناها المادى ضيق الافق ، وتدفع به إلى ان يقبض على الجمر مؤكدا على ان الإبداع إيمان ، والمبدع مؤمن لا تحترق يداه بالجمر .

نقول : إنه حدث يقتضى منا جميعا أن نقف وراءه ، ومعه ، ولعلنا نكون مطالبين في قادم الايام ، ان نقف وقفة اطول ، حين تكتمل الملامح ، ويتحدد السياق ، لنقدم ما هو اكثر من هذا النشيد : دراسة مستيفضة تحاول الإستفادة والإفادة ، فحين يولد الوليد دابنا ان نقيم لـه حفل الاسبوع ، بالطبول والشموع ، لكن حين يشتد عوده ندفع به إلى « الجندية » وندخل به في مرحلة الدرس والتقويم . نعد ، أن نمد اليد ، فالأمر جد ■

عبده جبير



تاريخ جديد في مسرح جديد

لعل أحد الحلول التى تؤدى إلى طريق جديد، وخلق نسق مسرحى جديد، هى تلك التجارب التى تعالج الحادثة اليومية، والوثيقة المعاصرة، فى شكل مسرحى، خالقة بذلك حالة تواصل قوية مع الجمهور. وهذا الشكل المسرحى لم يتبلور بعد، وليس لدى هذه التجارب «وصفة» جاهزة لمسرحة الحادثة التاريخية المعاصرة، فى مقابل مسرح الحادثة التاريخية «التراثية». فالتنظير لها متوافر ومستقر، ولكن الحدث القريب مازال يقدم لنا فى سياق إعلامى محمل بالدعاية المباشرة من قبل السلطة او الإيديولوجيا السائدة، وهو سياق يقدم الحدث بوصفه حدثاً بطولياً عاماً، دعائياً، مجرد مهاد مباشر لقصة حب مفتعلة (سينما اكتوبر، سينما الإقطاع وثورة يوليو امثلة اكثر وضوحاً). اما فى المسرح فيقوم الممثلون (النجوم عادة) بالتعليق المباشر، دون مراعاة لإيقاع المسرح سواء كان هذا التعليق سخرية أم خطبة دعائية (مسرحيات وأوبريتات الاحتفال بنصر اكتوبر، والأعياد القومية عامة).

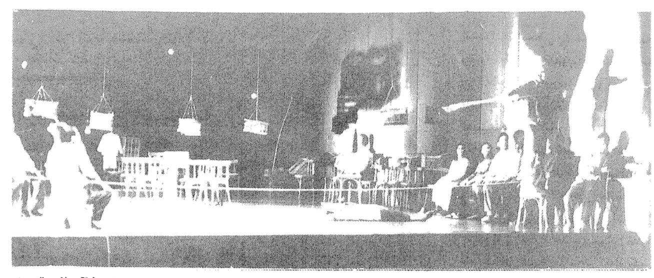


من هنا تجىء اهمية عرضين من عروض المسرح المصرى شاهدهما الجمهور فى الأيام الماضية، الأول هو عرض (وثيقة) الذى اخرجه المخرج الفرنسى «برونوميسا» مع مجموعة من هواة المسرح، بعد ورشة مسرحية استمرت اكثر من شهر بمركز الهناجر للفنون وكان حصادها هو هذا العرض الذى استمر لمدة ثلاثة أيام فقط اما العرض الثانى فهو (كان يومٌ صعب جداً) الذى قدمته فرقة السويس القومية، إحدى الفرق الإقليمية، من تاليف هشام السلامونى وإخراج حسن الوزير عن حصار الـ (١٠١) يوم التى عاشها اهل السويس منذ ٢٤ اكتوبر ١٩٧٣. والعرضان يتناولان «الوثائق» بشكل جديد كما سنبين.

وثيقة، أو، غرفة بملايين الجدران :

استخدم المعد والمخرج «برونوميسا» الممثلين بوصفهم وثائق حية. كان كل منهم يذكر اسمه على المسرح، وعنوانه، وتجربته وماذا استفاده من هذه الورشة الفنية، كما يقدم تجربته يوم الزلزال الشهير. وقد صاغ المخرج هذه الوثائق الحية مع قصيدة لمحمد الماغوط مع اغانى لمحمد عبد الوهاب فى الثلاثينيات ومقطوعات موسيقية عالمية عديدة، بالإضافة إلى مختلف المؤثرات الصوتية، ليصنع من هذا كله نسيجاً متميزاً، يقدم مفهوماً جديداً للمسرح يستفيد من الأسس العامة لمدرسة ما بعد الحداثة أو (التفكيكية) احد هذه الاسس هو عدم وجود معنى مركزى للعلامة المسرحية، فالعلامة تتعدد معانيها بتعدد الاستقبال، وهذا يعنى اننا يجب ان ننظر إلى كل ما على المسرح (ديكور، ملابس، اكسسوار) بانه يحمل معنى مخالفاً لما اعتدنا عليه، سواء فى الواقع او فى المسرح التقليدى، واول خطوة لتحقيق هذا المفهوم هو تحرير الممثل نفسه من «مركزية» المعنى حتى يمكنه توصيل ذلك للمتلقى. وبالفعل قامت الورشة على تدريبات اساسية للممثل لتدريب احساسه الخاص بقطعة الديكور أو الاكسسوار التى يتعامل معها. لقد امتلأ المسرح بالمقاعد الخشبية، وفى كل مرة كنا نجد معنى مختلفاً للمقعد، فهو مرة حاجز معنوى وهو مرة اخرى شرفة منزل، ومرة ثالثة هو «روح» بشرية، وهذه المعانى التى اذكرها الآن هى ما رشحه لى نسيج العرض، انا بوصفى متلقياً، مشاهداً للعرض، وقد يولد معانى أخرى لمتلقين آخرين. وهنا ندخل إلى فلسفة العرض. فالعرض يطرح الوثيقة ليس باعتبارها الحقيقة ولكن وجهة نظر. وهو ما يجعلنا نراجع فهمنا لمقولة «التاريخ»، فإذا كان «التاريخ» مجموعة من الوثائق،

فمعنى هذا انه مجموعة من وجهات النظر ليس إلا. اما التاريخ الحقيقى فغير موجود، أو على الاقل هناك شك فى وجوده. فإذا اخذنا حادث الزلزال مثلاً. فالثابت الوحيد لدينا هو المعلومة العلمية التى تؤكد وجود زلزال، اما آثار هذا الزلزال على الإنسان، شكله، كيف استقبله الناس، وهو معنى



عرض وثيقة بملايين الجدران

الـزلـزال الحقيقى ، فهى مسـألـة متعـددة الأوجه وتتعدد فيها وجهات النظر . وهذا الأسلوب المسرحى ، رغم جدته ، ليس منبت الصلة عن تراث المسرح ، فتجارب بيـراند يللـو حـول نسبيـة الحقيقـة ، وتجـارب جـروتوفسكى حـول علاقـة الممثل بقطعـة الديكور ، هى تجارب تشكل الأصل الجمالى لأسلـوب مـا بعـد الحـداثـة فى المسرح بالإضافة إلى الأساس الفلسفى المعتمـد على فلسفات نيتشه وكيركجارد وجاك دريدا .

ويمكننا ملاحظة «تفكيك» المعنى بشكـل اوضـح فى المشهد الأخـير من العرض حيث يجلس سبعة عشر ممثلاً على مقدمة المسرح ويؤدون ابياتـاشعرية من قصيدة الماغـوط (نجوم وامطار) من ديوانه (غـرفة بمـلايين الجدران) وهى :

أريد أن آكل وأشرب وأموت
وأنام فى لحظة واحدة .
إننى مسرع مسرع
كغيمة أصيبت بالجرب
كمـوجة وحيـدة مطـاردة فى
البحر .

والمسـرح التقليدى كـان يضع تفسيـراً واحـداً للجملة عـلى المسرح ، تفسيـراً ما ، ولكنـه محـدد «يتسق» مـع المعنى الكـلى للعرض ، أما هنا فى مسرح ما بعد الحداثة فإننا نشاهد سبعة عشر تفسيراً على وجوه الممثلين ، أى أن لهذه الأبيـات سبعة عشر معنى ، يتحدد المعنى بانفعال الممثل ، فمـا بـين ضاحـك ، وجاد ، وغـاضب ، وحالم ، ومتحفـز ، ولا مبالٍ ، وسـاخـر ، ومكتئب ، ومتفـائل ، وذاهـل ،... إلخ نستطيـع تلقى الأبيات الشعرية بكل هذه المعانى ، وهو احد الأسس المهمة فى المدرسة التفكيكية ، ولعل اختيـار عنوان «غـرفة بمـلايين الجـدران» عنواناً ثانياً للعرض اختيار ذو دلالة فى هذا السياق .

كان يومُ صعب جداً

تجتـرىء هذه التجـربـة عـلى الغـلاف الإيديولوجى الذى يغلف «التاريخ» وتحاول ان تقبض عـلى الأثـر الحقيقـى والـدرس الحضارى الذى تقدمه لنا الحادثـة . وهى كسابقتها تشكك فى «وثائق» التاريخ ، ولكن ليس بصفة مطلقة ، وانما فقط فى وجهة نظر الإعلام الرسمى عن بطولات حرب اكتوبر ، ذلك الإعلام الذى يختزل الاحداث المعاصرة إلى شعارات ، والبطولات الشعبية التى قام بها أفراد عاديون إلى القـاب «بطل العبـور» صائد الدبابات ، «صقر السماء» وغيرها من «العناوين» التى لها صفة العمومية من اجل «التـعميـة» واستثمـار الحـدث البطـولى لصالحها ، مما يؤدى فى النهاية إلى اغتراب «الشعب» عن بطولاته وإنجازاته .

وقد فهم المؤلف هشام السـلامونى ذلـك المعنى فكتب نصـاً لـه خطـورتـان : الأولى ايديولـوجية ، وهـو اجتراؤه عـلى الغلاف الإيديولـوجى الرسمى ، والثـانية خطـورة فنية ، إذ أن نقض الزيف يحتاج إلى ادوات مسرحية غير تلك التى تستخدمها مسرحة الـزيف . فهى مشكلة مـركبة من وجهـين ، تركيباً يشبـه تركيب وجهى العملـة اللذين لا يمكن فصلهما . وقد تحرك المؤلف لـحل هذه المشكلة على محورين : الأول هو تقديم البطـولات فى حد ذاتهـا بوصفهـا احـداثـاً بطولية لأشخاص عاديين فى مواجهة تنميط

السلطة للبطولة وهو محور تسجيلى ، والمحور الثانى هو العلاقة بين الامس واليوم ، تلك العلاقة التى افاضت فيها الدراسات النقدية التى تناولت مسرحة التاريخ ، واقصد بها جوهر او قانون الحادثة التاريخية المستدعاة الذى ينبغى - كما تقول هذه الدراسات - أن يكون هو جوهر الحاضر . ولكن ذلك المبدأ النقدى ينطوى على إيديولوجيا التخلف ؛ وربما إيديولوجيا التطرف بجميع انواعه ، إذ أنه يصب احيانا فى مراجعة الماضى لاستخلاص دروس الحاضر ، وكان القانون التاريخى ثابت ، اى كانه غير تاريخى ! وهو بالضبط ما انتبه إليه المؤلف فقدّم حلاً مغايراً لتلك المعادلة النقدية الشهيرة . فقد استدعى المؤلف ٤ من شهداء الـ (١٠١) يوم ، واثنين من شهداء حرب الاستنزاف ، وكلهم اعضاء فى منظمة سيناء العربية ، تلك المنظمة التى انشاتها المخابرات المصرية عقب حرب ١٩٦٧ . وقد جاء الاستدعاء فى لحظة مواجهة الماضى بالحاضر . إذ امرت المحافظة بخلع اليافطة التى تحمل اسماء الشهداء على النصب التذكارى ، والمكان نفسه هو مكان لقاء عضو المجلس المحلى بالمقاول ، واثنين من تجار المخدرات ، بل هو النصب نفسه مكاناً لتسليم بضاعة هيروين ! هذا المزج بين الزمنين ١٩٧٣ ، ١٩٩٣ هو الإطار التقنى الذى اقامه المؤلف لمعالجة المشكل الفنى والإيديولوجى فى استحضار الماضى للمسرح ، بحيث يصبح خروج الشهداء من وراء النصب مجرد استدعاء للحظة تاريخية إذ يعجز الشهداء عن مواجهة عصابة المخدرات . ففى الماضى كان العدو يرتدى زياً مخالفاً ، كان مميزاً ، بينما عدو الحاضر يرتدى الزى نفسه ، بل احيانا يرتدى زى الشهداء ؛ فاحد افراد العصابة يرتدى زياً اخضر اللون ، وهى استعارة ذكية من المؤلف للإشارة إلى الاتجار بالبطولة الذى تمارسه السلطة عن طريق التعميم والتنميط . وقد اكدها المؤلف لفظياً عندما وقف عضو المجلس المحلى (المرتشى) يخطب خطبة عصماء امام النصب التذكارى مليئة بالزيف والشعارات التى تنحو نحو التعميم .

القيمة الاساسية التى استخدمها المؤلف إذن هى عجز الماضى عن مواجهة الحاضر ، فالشهداء لن يفعلوا غير الذى فعلوه فى الماضى . فقد اقترح احد مواطنى الحاضر أن يقوم الشهداء بمواجهة عصابة المخدرات ، طالما ان الشهداء «ارواح» وليسوا اجسادا ؛ فلن يؤثر فيهم الرصاص ! وعندما ينفذ الشهداء الاقتراح نرى المعارك التى خاضوها من قبل (وهى فرصة لتقديم البطولات ذاتها المحور التسجيلى) ويصبح على مواطنى الحاضر مواجهة العصابة .

وقد التقط المؤلف حادثة يومية لسيدة كانت تكنس شوارع السويس لمدة ٦ سنوات وكانت خرساء ، وكانت تقتسم الطعام الذى تحصل عليه من الاهالى مع الجنود وماتت يوم ٦ اكتوبر . وقد راى المؤلف فى «فاطمة» مادة طيعة لتحقيق رؤيته عن الماضى والحاضر ، فهى تكنس تراب الهزيمة ، وفى الحاضر تعود لتكنس التراب نفسه مما يرفع مشهد كنس الشوارع إلى مستوى الاستعارة وذلك للتاكيد على معنى الهزيمة الحاضرة بسبب فساد العلاقة بين الشعب والتاريخ الرسمى ! إذن فالمؤلف يستعيد اللحظة الماضية ليكشف عن الفرق بين التاريخ الرسمى والتاريخ الشعبى إذا جازت التسمية وداعياً لتغيير الحاضر بفعل يوازى فعل الماضى (الاستشهاد المقدس) ، وهى بنية تناقض البنية السابقة للمسرح التاريخى التى استقر النقد والإبداع عليها . فعدو اليوم اكثر جبنًا وان كان اكثر خطورة ، إذ يضطر إلى ارتداء ملابس امراة لمجرد شكه فى افتضاح امره ، وهى استعارة شعبية نجح المؤلف فى توظيفها لإثبات اهمية المقاومة ولو بفعل بسيط فهى ليست خطرة كما يتصور البعض .

اما عن إخراج هذا النص فقد اخفق المخرج - مع شرف محاولته - فى استخدام تقنيات مسرحية موازية لرؤية النص ، فاصر على استخدام تقنيات الإضاءة التقليدية والديكور التقليدى ، كما حذف من النص مشهد معركة الأربعين وابقى على قطعة ديكور تمثل قسم شرطة الاربعين فكانت عبئاً على حركة الممثلين فوق الخشبة .

ولقد تجاوب اهل السويس (الجمهور) مع هذا العرض وامتلأت صالة المسرح بهم يومياً ، وانطلقت الزغاريد (واحيانا الصرخات) ، وبكى الجميع وهم يتابعون العرض ، وضحكوا كثيراً ايضا ليصنعوا مع خشبة المسرح حالة مسرحية ساخنة وتواصلاً حميما نفتقده دائماً فى العروض المسرحية الحالية . هل لأن العرض يتناول وجهة نظرهم للتاريخ . ■

حازم شحاته

فن فؤاد كامل
المادة والطاقة
الواقع والخيال

لم يكن الفن بالنسبة للفنان فؤاد كامل (٢٨ ابريل ١٩١٩ — ٢٤ يونية ١٩٧٣) نقلا عن الطبيعة ، كما كان بالنسبة للجيل السابق في مرحلة الريادة ، وإنما كان مغامرة إبداعية تنبع من الشعور ، وخلقا متميزا عن الواقع المرئى ، ورؤية جديدة ، يجسد من خلالها الفنان اعماقه واحاسيسه ، ليس بالمعانى الادبية الدارجة للمرئيات ، وإنما بالخطوط والاشكال والألوان والملامس والسطوح والابنية الفنية المبدعة .

وبهذا الفهم الذى يشكل منعطفا في تاريخنا ، اتيح للحركة الفنية في مصر ان تتطور وتتحرر من المفاهيم القديمة ، بالخروج بلا رجعة على القوالب الأكاديمية ، والموضوعات الرومانسية ، والنظرة الاحادية ، وان تساير النهضة العربية في اتجاهها نحو المدنية والتحديث ، وذلك بغلبة المكتسب على الموروث ، مؤكدة ذاتية الفنان وإرادته الحرة في البحث عن منابع جديدة للإلهام العصرى ، في البيئة والتراث ، في الفنون البدائية والحديثة ، في عالم الواقع وعالم الاحلام ..

وبداية فؤاد كامل مع جماعة « الفن والحرية » في ١٩٣٩ كانت بداية سيريالية متمردة ، تطلق العنان للخيال ، لكى يعيد تركيب العالم والأشياء ، بوحى من العقل الباطن الذى كشف فرويد بتحليلاته عن ممالكه السفلية ، واسراره الخفية الكامنة داخل النفس البشرية .

إلا ان فؤاد كامل كان قد كون سنة ١٩٣٧ ، قبل جماعة « الفن والحرية » ، وهو في المرحلة الثانوية ، جماعة الشرقيين الجدد ، بهدف إيجاد الشخصية المصرية في الفن .

ومع أن الجماعة حملت اسم الشرق ، فقد كانت اقرب للغرب وفنونه . ولم تستمر غير سنتين .

وبعد اقل من عشر سنين ، من الحرب العالمية والصراع الحضارى المتقد ، كون فؤاد كامل سنة ١٩٤٧ جماعة فنية جديدة تحت اسم « جانح الرمال » ، تخلى فيها عن تشخيصية السيريالية ، ورموزها المعقدة ، إعلاء من قيمة العفوية والتداعى الحر في صياغة فنه الأوتوماتيكى — بحسب المصطلح الذى وضعه — صياغة تلقائية ، تلتقى فيها الإرادة بالصدفة .

والصدفة ، في مفهومها الفلسفى ، احتمال ضمن احتمالات شتى ، لايمكن التنبؤ بنتائجها لأن العلة تنتفى فيها ، ولا تخضع لأى قانون او تحديد .

والاثر النفسى الذى يتمثل في العمل الفنى يخلو تماما من الملاحظات والأوصاف البصرية ، ويعكس الانفعالات اللحظية التى لا ينفصل فيها الجسد او الفعل عن الفكر ، ولا الجوارح عن الذهن ، او الاداة عن الاثر الفنى ، وتتصل فيها الذات داخل ابعاد اللوحة بالعالم ، ويمتزج وجود الفنان بقوة الكون الرحب ، وآفاقه اللانهائية .

وعلى هذا النحو تصبح اللوحة بدورها فعلا او حدثا له نسبه وكثافته ، يعبر بقيمه التشكيلية عما يرتسم في الذهن من معرفة ، وما يفيض به الحس ، وليس مجرد سطح ترسم عليه الاشكال ، او مادة بلا حركة .

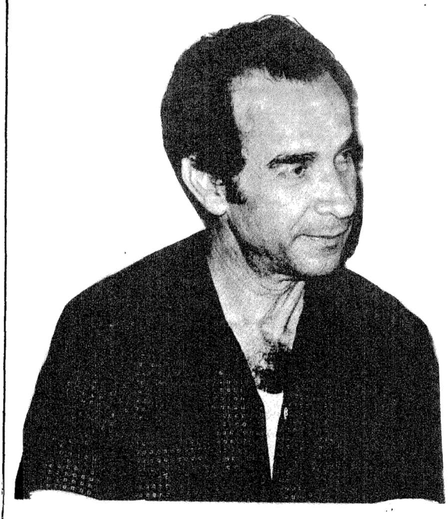
ومع هذا فقد اشترك فؤاد كامل في « معرض السيريالية الدولى » الذى اقيم في باريس ١٩٤٧ ، في نفس السنة التى اسس فيها « جانح الرمال » ، كما عرض في السنة التالية ، في ١٩٤٨ ، في جامعة برديو الأمريكية ، وفي بينالى الاسكندرية في سنوات ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، وفي معرض دمشق الدولى ١٩٦٠ ، وبينالى ساوباولو ١٩٦١ ، وبينالى فينيسيا ١٩٦٤ ، وغيرها .

ولم يلبث فؤاد كامل ان اتجه بعد الاوتوماتيكية ، كما اتجه رمسيس يونان المع اسماء جماعة « الفن والحرية » ، إلى التجريبية التعبيرية ، محملا بزاد من الخبرة الحية والمعرفة الكلية ، والانفعالات التى تجد نفسها في الأغوار البعيدة ، وفي البحث فيما وراء الواقع ، مثلما يجدها في التلقائية والارتجال ، وفي التصورات الذاتية اللاموضوعية ، بعيدا عن الأشكال

العقلية الصريحة بهندسيتها ، او الأعمال النفعية ، وبعيدا ايضا عن كل عرض خارجي ، وعن الوحدة المتكررة ، والتزويق او الزخارف التى تشتت الشكل البحت ، وتحجب جوهره ، ولا تدل ضمنا على الواقع فى حركته ومعانيه الاجتماعية .

ولا يعنى هذا ان فؤاد كامل ينفى العقل كلية ، او يرفض الهندسة على إطلاقها ، بل يعنى ان للوجدان والحدس والخيال دورا واضحا فى فنه ، مكتفيا بالصفة الهندسية غير المنتظمة الملازمة لكل شكل ، وبكل ما يمكن أن يستفيد به من العلم الحديث ، سواء فى نظرياته او تطبيقاته .

وتشكل السحب والأفلاك والمجرات والصخور والمنحدرات والسماء والبحار ، فى هذه المرحلة من فن فؤاد كامل ، ينابيع غنية لاستلهام الأشكال المتغيرة فى الطبيعة ، ذات النسب اللاإنسانية ، فى ادق قوانينها ، واصفى صورها ، واكثرها نقاء .



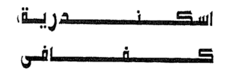
فؤاد كامل

فى هذه الأشكال التى تتسم بالانطلاق والانفساح والامتلاء ، بالتجمع والتركيز او التفتت والتجزىء يطرح فؤاد كامل علاقات وابنية وتكوينات جديدة للخطوط والبقع والالوان الاستبطانية الغامقة ، كالاسود والأزرق ، التى تجعل اللوحة كانها قطعة من الليل ، اقرب للطاقة الدائبة غير المرئية التى لا تعرف السكون او التوقف او التوازن ، وتتعدد فيها كل الاتجاهات ، بضربات الفرشاة وحد السكين ، العناصر والإيقاعات الحية المتصارعة ، كما تتعدد عناصر الشهب والصواعق ، فى وحدة عارمة مركبة ، دائبة الحركة ، تستثير فى النفس اعمق المشاعر ، وارهف الصبوات .

ولفؤاد كامل كتابات متعددة فى النقد والتذوق تتضمن تاملاته فى الفن ، التى تمثل مرحلة هامة فى التشكيل المصرى ، صدرت عنها كل التجارب والحركات الفنية التالية .

وجمع هذه الكتابات والمخطوطات المتناثرة فى كتاب او اكثر ، ونحن فى الذكرى العشرين لرحيله ، يضيف إلى المكتبة العربية نصوصا رفيعة القيمة ، فى سياقها التاريخى والاجتماعى والفكرى . ■

نبيل فرج



في المدينة ـ الشاعر .. كانت المدينة هاجسه المتسلط ، مكانه المغلق ، من الرحم الهلينستى ولدت المدينة وولد الشاعر ، طبيعية كانت الولادة ، جسد الشاعر طرقات المدينة ، ولدا معاً وسقطا معاً ، بالوحشة لا بالسرطان مات الشاعر ، اما المدينة ؟ !

الشاعر هو الهلينستى ـ السكندرى ـ اليونانى ، قسطنتين بيتروس كفافيس (٢٩ ابريل ١٨٦٣ ـ ٢٩ ابريل ١٩٣٣) ، أما المدينة فهى الاسكندرية « وقد كانت الجالية اليونانية أكبر الجاليات الأجنبية بالاسكندرية ، وحسب تعداد عام ١٩٤٧ كانت نسبتهم فى المدينة تبلغ حوالى نصف عدد الأجانب وكانوا يشعرون بأنهم فى بلادهم ، فهى مدينة الإسكندر ، وقد بدأت العائلات اليونانية تستقر فى الاسكندرية فى عهد محمد على ، ومنذ حوالى ١٨٣٠ اصبح اليونانيون يكونون جالية لها نظامها التعليمى ونشاطها الخاص بالخدمات والمشروعات .. وزاد نشاطهم الثقافى والإعلامى حتى أنه فى الفترة ما بين عامى ١٨٦٢ ـ ١٩٧٢ اصدر يونانيو الإسكندرية وحدهم ٢٥٣ جريدة ومجلة اغلبها باللغة اليونانية ، وبعضها بلغات مختلفة منها العربية .. وما يقرب من خمسة آلاف وخمسمائة كتاب وكتيب .. بل أخرجت مطابع الاسكندرية كتباً ليونانيين تتعلق بقضايا مصرية ، ومصحفاً فى اللغتين اليونانية والعربية طبع عام ١٨٩٨ وترجمة للقرآن الكريم فى طبعات أخرجت الاسكندرية واحدة منها فى عام ١٨٧٩ »[١] فلا يذكر كفافيس الا بالاسكندرية فهناك « روما فللينى » و « اسكندرية كفافى » .

.. ولد الشاعر فى شارع شريف بالحى التجارى ، حيث شيد اليونانيون المدارس والعمائد على الطراز اللاتينى من أم تركية تدعى (خاريكليا) واب يونانى ، جميلة كانت الام ، وظل كفافيس حبيس حبها المرضى حتى سن السادسة عشرة من عمره ، فقد عوضها (آخر العنقود) عن فقدان ابنتها ، عاش خلالها الشاعر بين الكتب وتعلم الفرنسية والإنجليزية ، وذهب للمدرسة حيث اثر فيه ناظرها (قسطنتين بابازى) ، فقد كان صارماً يحب النظام والطاعة ولا يمل الإرشاد إلى كتب التاريخ والبطولات اليونانية ، ونمى فى « كفافيس » حب التاريخ ، هؤلاء المؤرخون الذين لا ينسون أبداً مدينة الأسكندرية « فقد كانت الاسكندرية كبرى مدن الهلينية ومنافسة «روما» ومحوراً أساسياً من محاور صراع القوى وقطباً فى السياسة الإمبراطورية »[٢] .

.. ومع أصوات مدافع الإنجليز على شواطىء الأسكندرية ، وضرب حصون الفنار ورأس التين والمكس والدخيلة وقايتباى « كانت الاسكندرية تتعرض لهجرة واسعة من الاجانب المقيمين لتامين انفسهم إذا نشبت الحرب .. حتى بلغ عدد الراحلين يوم ١٨ يونيو ٣٢,٠٠٠ مهاجر ، وعندما أيقن القناصل بأن الحرب لابد واقعة نصحوا رعاياهم بالرحيل من المدينة ، حتى بلغ عددهم قبل يوم الضرب نحو ستين الفاً ، وهو ما يمثل ٩٩٪ من عددهم الأصلى »[٣] ومعهم هاجرت اسرة كفافيس إلى إسطنبول ثم إلى إنجلترا ثم عادوا إلى الأسكندرية فى ١٨٨٥ ، حيث عمل كفافيس لمدة سبع سنوات فقط فى وظيفة مترجم فى تفتيش الرى ثم استقال من عمله وخلد إلى العزلة وزادت وحشته ووحدته بوفاة أمه عام ١٨٩٩ ، وبوفاتها تخلت الآلهة عن كفافى ، وانهار العالم من حوله ، وكما يقول الشاعر محمود درويش (فى العالم المنهار حولك لا يحق لك الحوار مع الربيع ليتبعك) .

فقد تاثر كثيراً وبعمق بحب امه ، التى كان لها بالغ الأثر رؤيا كفافيس للجنس الآخر ، « أوديب » آخر سكندرى يبدع إنحرافاً قدرياً آخر ، كما لاحظت الباحثة مشيلا بيرتزتيجر ـ فى الإحتفال الأول « كفافيس » فى الأسكندرية عام ١٩٩١ ـ « ان الشاعر ذكر فى شعره ٢٦٠ شخصاً موزعين كالآتى ٤٤ أمراة مقابل ٢١٦ رجل والنساء عنده يلعبن دورهن التقليدى ، زوجات وامهات مقابل إنجاز الرجل ، كما أن جمال الرجل له الدور الأبرز فى شعر كفافيس والذى استبدل به العامل النسائى » ، « ومن هذه الوجهة يعتبر كفافيس واحداً من اكبر شعراء عصره سواء فى اليونان أو فى أوربا بأسرها إذ لم يسبق لكاتب سواه أن صور لنا بمثل هذه

الحيوية أو بمثل هذا الوضوح أو بمثل هذا التركيز المذهل إنهياره الأخلاقى »[4]

وما دعانى لتذكر هذه المداخلة المطولة هو سؤال محدثى المفاجىء ، هل يهمك أن تتحدث حول « كفافيس » ؟؟

نعم .. وبدون تردد كنت بالمكان والزمان التى حددها الصديق النشط جداً ، الدكتور عادل أبو زهرة نائب رئيس جمعية أصدقاء الموسيقى والفنون بالإسكندرية ، لحضور محاضرة حول « شعر كفافيس » والتى القتها الباحثة / هالة حليم وهى حاصلة على الماجستير من الجامعة الامريكية ، فى الأدب الإنجليزى المقارن ، وكان موضوع رسالتها مثيراً حول (المدينة كمبدأ انثوى : تأنيث الاسكندرية فى بعض أعمال الأدباء لورانس داريل ، وأناتول فرانس وإدوار الخراط فى روايته « يا بنات الاسكندرية ») .

وحقيقة الأمر انها لم تكن محاضرة بالمعنى المفهوم للكلمة بل كانت محاضرة درامية - إذا صح التعبير - فقد كانت هناك قراءة رائعة للنص الإنجليزى للسيدة الرقيقة شهر زاد الطاروطى ، يعقبها قراءة شاعرية باللغة العربية لمُخرج المحاضرة ، ثم تعقيب من الباحثة وهكذا دراما شاعرية من إحدى عشرة قصيدة ، من أجمل أشعار « كفافيس » ، وفى إعتقادى انه لو اختير لهذه المحاضرة الدرامية ، المسرح الرومانى بالإسكندرية ، أو متحف كفافيس مثلاً ، لكنا أمام عمل فنى رائع ، خاصة بعد أن علمت أن هناك ترتيبات لن تنجح لقراءة يونانية للقصائد ، فقراءة الشعر نوع من الخلق والإبداع فقد تمثلا فى قراءتهما للأشعار روح الشاعر ، ولكن يظل أزمة الشعر المترجم


كفافيس

حاضرة ، فالصوت اللفظى فى اللغة الأصلية وهى جزء لا يتجزأ من معناه ، عندما ينتقل إلى صوت آخر ولغة اخرى وجرس آخر وثقافة اخرى يفقد الشعر أشياء ولا شك .

.. ونتذوق ونستمع قصيدة « قيصرون » كفافيس .

هممت أن أترك الكتاب لولا اشارة قصيرة .
عابرة عن قيصرون الملك الصغير
لم تسترع من قبل انتباهى
آه ها انت قد بعثت إلى سحرك
الغامض تغرينى ، فى التاريخ عنك بضعة سطور فحسب
ولهذا خلقتك فى خاطرى بحرية أكبر
خلقتك وسيما رقيق العاطفة
واكتسى وجهك من فنى حسناً حالما محبباً
إلى أن يقول « كفافيس » :
كما لو كنت فى الإسكندرية المغلوبة على أمرها
شاحباً ، متعباً وفى حزنك متفرداً
لازلت آملاً أن يشفق عليك
الأشقياء الذين باسمك يتهامسون

(قيصرون هو ابن يوليوس قيصر وكليوباترا والذى قتله الإمبراطور أغسطس حتى لا يكون هناك أكثر من قيصر على وجه الحياة) ، وتقول الباحثة هالة حليم أن « كفافيس » اختار لحظة تاريخية ، نهاية مرحلة معينة ، أو نهاية عصر بأكمله ، نهاية عصر البطالسة ، واختياره لشخص مبهم واعادة بعثه وإحيائه للشخصية حيث يصبح الشاعر واعياً بوظيفة فنه وتجربته ، خاصة عندما يخلق قيصرون فى خياله حسب رؤيته له ، وغروب مدينة الاسكندرية المغلوبة على أمرها ، تحت الإحتلال الرومانى .

ونتذوق ونستمع قصيدة « المدينة » وهى من القصائد التى كتبت قبل عام ١٩١١ ، وهى بداية شعره المتين ، يقول « كفافيس » .

(لن تجد بلداناً ولا بحوراً أخرى ستلاحقك المدينة وستهيم فى الشوارع ذاتها وستدركك الشيخوخة فى هذه الأحياء بعينها وفى البيوت ذاتها سيدُب الشيب إلى رأسك ستصل على الدوام إلى هذه المدينة لا تأمل فى بقاع أخرى ، ما من سفين من أجلك وما من سبيل ، وما دمت قد خربت حياتك هنا فى هذا الركن الصغير فهى خراب أينما كنت فى الوجود)

وتعلق الباحثة قائلة أن المدينة لا تفرض واقعاً على الشاعر حيث الواقع مرير بل أن الشخص يضيف ما يشعره على المكان ، وفى قصيدته « فى المكان ذاته » ١٩٢٩ يعترف بأن حياته فى هذه المدينة ، مريرة ، فهو واقع فريد وشخصى جداً .

وفى قصيدته « الإله يتخلى عن انطونيو » يستقى كفافى حدث القصيدة من مؤرخ حياة انطونيو « بلوتارخوس » الذى يحكى ليلة

ما قبل المعركة الاخيرة بين « انطونيو » و « اوكتافيوس » والتى انتهت بانتصار الاخير واستعمار مصر كجزء من الإمبراطورية الرومانية ففى هذه الليلة سمع انطونيو والسكندريون عموماً فرقة موسيقية تعبر المدينة فى اتجاه معسكر اوكتافيوس وقد راه بلوتارخوس فال هزيمة انطونيو ، فقد حول كفافى « الإله » إلى « المدينة » التى تتخلى عن انطونيو ويتضح فى القصيدة فلسفة كفافى فى اللحظات التراجيدية ، وهى فلسفة سكندرية خالصة ، حيث يجب على انطونيو ان يتصرف بشجاعة وعزة نفس ، ويحس انطونيو ان يستمتع بالموسيقى ، يقول كفافى لانطونيو فى الفقرة الاخيرة عن القصيدة :

(استمع فى النهاية إلى الأصداء المبتعدة واستمتع بها استمتع بالنغمات الرائعة من الفرقة الخفية التى تمضى إلى زوال ودعها ودع الإسكندرية . الإسكندرية التى تضيع منك إلى الأبد) .

« ايثاكا » واى « ايثاكا »

وهكذا من قصيدة لاخرى حتى نصل إلى « ايثاكا » وهى واحدة من أروع قصائد كفافيس ، فهى جزيرة اوديسيوس استطاع العودة إليها رغم مكائد « بوسيدون » إله البحر الذى يخشاه البحارة ويسعون إلى إتقاء غضبه ، حيث يسكن البحر ويطلق العواطف والاعاصير فتفرق السفن ويهلك من عليها .

وتقول الباحثة ان هذه القصيدة مبنية على اسطورة « غوليس » فى ملحمة « الاوديسا » للشاعر هوميروس ، وفى هذه الجزيرة الوطن « ايثاكا » يؤكد كفافيس على رؤيته وفلسفته حيث يرى ان الهدف اقل اهمية من طريق الوصول إليه ، يقول فى هذه القصيدة (إذا ما شدت الرحال إلى ايثاكا ، فتمنى ان يكون الطريق طويلاً حافلاً بالمغامرات مليئاً بالمعارف) إلى ان يقول (اذهب إلى مدائن مصرية كثيرة لتتعلم ونتعلم من الجهابذة ، الافضل ان يدوم السفر سنين عديدة ، وان تصل الجزيرة عجوزاً غنياً بم كسبته من الطريق) .

واتذكر بوضوح ان فى جزيرة اوديسيوس الصغيرة هذه كتب « هوميروس » أروع ٣٥ بيت شعر فى « الأوديسا » ، بل فى كل صفحات الادب الأوروبى قديمه وحديثه ، لا تجد مقطوعة اكثر إثارة حيث يقول :

(عندئذ وصلنا جزيرة صغيرة تمتد فى مواجهة الميناء فهى ليست بالملتصقة بساحل ارض الكيكلوبيس ولا هى بالبعيدة عنه ، جزيرة كثيفة الخضرة تعيش فوقها قطعان لا حصر لها من المعيز المتوحش ، لان قدم الإنسان لم تطا بعد هذه الارض فتطرد هذه القطعان وهذه جزيرة ليست بالفقيرة فارضها تنتج كل الثمار ولكن فى مواقيتها المحددة ... وبها تقع المستنقعات بجوار شاطىء البحر الرمادى .. وهناك تتوفر الاعناب على مدار السنة .. وعند راس الميناء ينبثق من احد الكهوف نبع فيفيض بالمياه الصافية وحوله اشجار الغار الباسقة . إلى هناك ابحرنا وقادنا إله ما .. الخ)[*] هذا وصف لجزيرة « ايثاكا » عند هوميروس ، كل هذه الرقة والعذوبة ، تاثر كفافيس بالأسطورة ، وتعرف الأسطورة بانها (قصة خرافية ، عادة ما تكون من اصل شعبى ، فى شكل رمزى ، قوى الطبيعة ، او بعضاً من جوانب عبقرية البشر ووجدهم) .

ونتذوق ونستمع إلى قصائد اخرى منها « كاهن معبد سيرابيس » وقصيدة « عن امونيس الذى مات فى التاسعة والعشرين من عمره عام ١٦١٠ » وقصيدة « المرآة فى القاعة » ، وما كتبه كفافيس عن مصر من اشعار ، هما قصيدتان « شم النسيم » وهى دون مستوى شعره المعروف ، وقصيدة اخرى عن حادثة دنشواى بعنوان « يوسف حسين سليم يونيو ١٩٠٦ » وقد احدثت جدلاً واسعاً بين النقاد الغربيين والمصريين ، فهى عن ذلك الشاب الوسيم ، الذى يشنق فى احداث دنشواى ، والذى يوجد فى شعره غالباً ، والذى يشبه كثيراً « قيصرون » ، وقضية اشعار كفافيس عن مصر ، يجب ان تكون مجال بحث خاص ، حيث قيل فيها الكثير .

ثقوب فى المحاضرة .

من خلال إسقعراضنا المركز جداً لما اوردته الباحثة هالة حليم صاحبة المحاضرة والذى جاء بمحتوياتها الكثير الجيد ، ولكن بها بعض الثقوب ، التى اعتقد ان من المفيد طرحها على بساط البحث ، خاصة وان كفافيس من تلك المواهب الشعرية الغامضة التى لم تفك اسرارها الإبداعية بعد .

اولاً : ان الباحثة لم تعتمد معياراً موضوعياً لاختيار القصائد ، فلم تكن هناك خطوط للترابط فيما بينها ، اللهم إلا إذا كان هناك ارتباط بين كل قصيدتين على حدة ، مما جعلها محاضرة حول ما تحبه الباحثة من اشعار كفافيس ، كما انها لم تستخدم منهجاً علمياً نقدياً فى قراءتها لاشعاره فقد

طرحت الباحثة الأشعار بشكل تقليدى لم يتجاوز كثيراً ما هو مفهوم بداية .

ثانياً : تناولت الباحثة حياة « كفافيس » ، ولكن كان يفترض تناول السياق النفسى والإجتماعى لإبداع الشاعر ، خاصة وان كفافيس معقد لدرجة كبيرة فى هذا السياق ، مما يحفز الباحثين على الخوض فى خصوصية الإبداع عند كفافيس ، وما شاهدته حياته الخاصة من توترات وأزمات ، وعلاقة الشاعر بالآخر ، وعلاقته بالمرأة ، وبالواقع ، فهذه مناطق ساخنة وفى حالة تماس دائم مع الإبداع ، فالكتّاب اكثر إضطراباً من الناحية النفسية ولكنهم يملكون طاقة كبيرة فى التأثير الإجتماعى وهم فعالون ينالون الإحترام والتميز ، ولكنهم يحملون معاناة تجاه العالم الخارجى ومنهم المتعالى والمنطوى على نفسه فهم إنفعاليون »[٦] وذلك بالطبع دون السقوط فى النزعة النفسية psycholgism ، كما يحدث من بعض النقاد المعاصرين ، ولكنه يظل مؤشر له فعاليته وقدرته التحليلية خاصة فى حالة كفافيس .

ثالثاً : تفاوت الترجمات الشعرية لقصائد كفافيس التى قدمتها الباحثة بين ما نعرف ونقرا ، فقد ادخلت تعديلات على الترجمات السابقة ، فى اعتقادى انها لم تضف جديداً على النص المترجم . مثلاً فى قصيدة (يوسف حسن سليم ٢٧ يونيه ١٩٠٦) والذى شنق فى احداث دنشواى ، فالترجمة الأولى تقول فى وصف حالة أم الشهيد :

اعولت ، صرخت مثل ذئب ، مثل دب .



وتترجم الباحثة

امه اعولت ، او عولت كالذئبة ، فانتحبت ككائن برى .

فقاموسية الترجمة تفقد السلاسة الشعرية ، وإن كنت فى النهاية مع راى الدكتور غالى شكرى فى مقدمته لترجمة بشير السباعى لديوان « كفافيس » عندما يقول « من حقك ان تقرا كفافى كما تحب فقراءته لا تنتهى والترجمة ايضاً قراءة » .

وفى النهاية نسجل انها كانت لحظات رائعة فى رحاب الشاعر السكندرى العظيم كفافى ، ونسالك عما إذا كان يهمك أن نتحدث حول كفافيس مرة أخرى ؟ ؟ ■

رفعت بهجت

المراجع :

١ ـ الدكتور عبد العظيم رمضان ، تاريخ الإسكندرية فى العصر الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

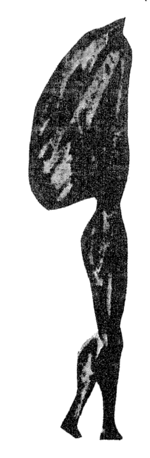
٢ ـ الدكتور جمال حمدان ، شخصية مصر دراسة فى عبقرية المكان ، المجلد الثانى ص ٦٢١ .

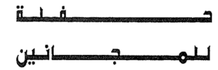
٣ ـ الدكتور عبد العظيم رمضان ، المرجع السابق .

٤ ـ حمدى إبراهيم ، قصائد قسطنتين كفافيس ، القاهرة اطلى ١٩٩٢ .

٥ ـ الدكتور أحمد عتمان ، الشعر الإغريقى تراثاً إنسانياً وعالمياً ، سلسلة عالم المعرفة ص ٣٥ .

٦ ـ الكسندرو روشكا ، الإبداع العام والخاص ، ترجمة غسان عبد الحى ابو فخر ، سلسلة عالم المعرفة (١٤٤) .





فتتشابك المجازات ، ترتعش الهذاءات ، ثم يتسلل فحيح التراتيل صامداً فى الم :

ومن اضيق مسام فينا
نعلن تحدّينا الهروب

تنفجر المصابيح نزيفاً ، يغوص المسرح فى قلب الدماء ، تدق الاقدام فوق الخشبة فى هياجٍ مروع ، وترعد الاصوات فى وحشيةٍ هائلة :

ومن اضيق مسام فينا
نعلن تحدينا الهروب
الظلم طير اسود جناحه الف غول
خانق شعورنا فينا إن احنا بشر
ياصوتى عدّى من جدار الليل
وانحت ف وش الحق سكه للسفر
إعلن تحدّيك الهروب
واحلم بشمسك فى الغروب
بتخطى دايرة الانكسار

هكذا يكتمل المشهد على خشبة الهناجر فى يونيو الماضى ، وهكذا تقدم لنا فرقة «اتيليه المسرح» عرضها الاخير «حفلة للمجانين» عن نص خالد الصاوى الذى يحمل نفس العنوان ، والذى سبق له الفوز بجائزة محمد تيمور للإبداع المسرحى عن عام ١٩٩٠ ــ ١٩٩١ .

الأوراق تحمل إذن بذور النجاح : ستة عشر مجنوناً يلقيهم خالد الصاوى داخل عنبرٍ صاخبٍ مع طبيبٍ سكيرٍ وزبانيته ، ثم ياتيهم طبيب حالمٌ ينفصل عن فتاته ومدينته ويذهب لكى يصنع حلمه فى علم الجنون ، تُرى : هل يستطيع حقاً .. واى مصير مروِّعٍ تخبئه الاقدار هناك ؟

يلتقط الأوراق مخرج الفريق الواعد «حسن عبده» الذى يحذف مشهداً هنا وآخر هناك ، ثم تبدا التجربة حياتها فوق الخشبة التى ظلت مشتعلةً بالعرض فيما يزيد عن ساعةٍ كاملة .

ويطرح العرض ثنائية فريدة ، ثنائية الأزمة ـــ الانفجار ، والتفرد هنا يظهر جليًا لان العمل لم يقف عند حدود الازمة وحسب ، ولم يطرح فقط ظواهر المعاناة والألم فى بكائية عاجزة كحال اعمالنا المسرحية الراهنة ، بل تخطاها نافذاً إلى فكرة الثورة وحلم الخلاص ، بغض النظر عن نتيجة هذه الثورة ، ماراً بذلك على ثنائية اخرى هى السلطة ـــ المحكوم ، السجان ـــ المسجون ، الطبيب ـــ المريض ، وهو فى مروره هذا على تلك الثنائية يكثف ظواهر الأزمة فى بساطة شديدة ، حتى تصير قيداً خانقاً فى اعناق الجميع ، ومن ثم تنفلت الثورة بعد ذلك خلاصاً رائعاً ترتعش امامه العيون والصدور ، بعد ان رزحت كثيراً كثيراً تحت نير الظلم والقهر والتسلط .

المسرح مظلمٌ تماماً ، تظهر فى الجانب نقطةٌ مضيئة ؛ شمعةٌ يرتعش نورها داخل فانوسٍ وحيد ، تعقبها نقطةٌ اخرى ، واخرى ، ثم يُصدر الثلاثة إشارة البدء ، تتعاقب النقاط المضيئة داخل الصالة وتبدا اغنية الافتتاح ، الجميع ينشدون معاً ،

هكذا يتنازل «حسن عبده» بداية عن الالات الموسيقية ، يحذف جميع الآلات طيلة العمل ، اما الموسيقى فينشدها الممثلون ، يرتلونها على إيقاع اقدامهم فوق الخشبة ، وبعد البداية الرائعة ، تمضى ملحمة الجنون فى مسافة بين الرمز والمباشرة ، وتتوالى الكلمات حبلى بالأزمة والمعاناة ، غير انها ليست سافرة ، تخرج من افواه المجانين هذائية شاردة متقطعة تتناثر هنا وهناك فى ترقب مروِّع ، حتى تدركها اخيراً لحظة الانفجار :

ـــ فين الطوب ؟ فين الطوب ؟
ـــ خد .. خد .. خد .. اول مرة خد ..
كل العربيات السودا فى كل الشوارع
ـــ خد .. خد
ـــ كل الأفاقين .. كل اللصوص
ـــ خد .. خد
ـــ كل الجرايد
ـــ خد .. خد
ـــ كل الضباط .. كل العساكر
ـــ خد .. خد
ـــ كل القياصرة .. كل الاباطرة
ـــ خد .. خد .. خد
ـــ ولاول مرة مفيش هات
ـــ الانتقاااام

ويبدع «حسن عبده» فى تصوير هذا الانتقام ، فالجميع يلتقط من الارض حجارة ويقذف بكل قوة فى كل اتجاه .. ياخذ كل منهم مكانه ، ثم يتحرك الجميع فى متوالية تشكيلية فريدة تتالف مع صياحهم وحركات اذرعهم فى الهواء ، اىّ روعةٍ فى هذا المشهد ، تلك التى اجبرت الصالة على ان تدوّى بالتصفيق فى كل ليلة اثناء اشتعاله الخشبة !



وتأتى الحركة متنوعة وثرية ، إذ يطرح «حسن عبده» بكل حساسية معادلاً حركياً فريداً يتميز بالسلاسة والثراء معاً فى مجموعة متتابعة من اللوحات التشكيلية التى ربما أفادت دراسته للنحت فى إخراجها على هذه الصورة . ومع تنوع الحركة يأتى تنوع الشخصيات ، فمنذ البداية يطرح خالد الصاوى مجموعة كبيرة من النماذج التى تضم الموظف والحرفى والشاعر والجندى والناقد ... إلخ ، ويدرك الممثلون ذلك ، فيتفانى كل منهم فى التجسيد ، وإن أخفق بعضهم إلا أن لقاء المتناقضات كان كافياً إلى حد كبير لمعالجة ذلك ، إذ يطرح العمل منذ البداية لقاء يجمع — على سبيل المثال — بين شخصية تصف المرأة دائماً بالخيانة وتطالب بقتلها ، وبين شخصية أخرى لايشغلها سوى الجنس ، وهكذا ، مما ساعد إلى حد كبير فى تمييز الشخصيات المختلفة .

فقط لايعيب هذا العرض — فى رؤيتنا — سوى بعض التفاصيل الصغيرة ، تبدأ بحذف بعض المشاهد الأولى اختصاراً للوقت ، وهى من الأهمية بمكان ، وتنتهى ببعض الأخطاء التنفيذية الأخرى ، أما بقية عناصر هذا العمل فيتميز من بينها الديكور الذى جاء موحياً إلى حد بعيد والذى وفق «محمد سيد» فى تصميمه مع «تامر محسن» و «حسن نور» فى تنفيذه بأبسط الخامات وأثراها ، إذ جاء فيما يشبه حصاراً خشبيا يحيط بالمكان ، وإن لم تسمح هذه الصيغة بخلق مساحة أمام المخرج كى يتعامل ممثلوه مع الديكور ، ومن ثم انتصب كخلفية للعمل دون علاقة مباشرة وإن جاء متآلفاً معه إلى حد بعيد .

كذلك تميزت أشعار «محمود عودة» الدافئة ، وألحان «محمد على» التى جاءت ثرية رغم تنفيذها دون آلات كما أسلفنا ، والتى احتوت رغم ذلك على بعض التآلفات الهارمونية خاصة فى أغنية النهاية ، كاشفة بذلك عن طاقة واعدة للملحن الشاب «محمد على» الذى ننتظر منه الكثير .

ومن بين الفريق الكبير الذى قاد ملحمة التمثيل فوق هذه الخشبة يتميز «وائل عوض» فى دور «حسين» بطاقاته الحركية العالية ، كذلك تميزت «هايدى عبد الغنى» فى دور «ماجدة» بالإضافة إلى «تامر محسن» و «حسن نور» و «إبراهيم محمد» و «محمد فايد» و «نادر نبيه» مع «أشرف مهدى» و «مروى العربى» ■

جمال السبعاوى

باقة ورد من الثغر الباسم

فهو احد الحكماء السبعة الذين ظهروا فى العقد السابع من هذا القرن . قيل إنهم خمسة ، وقيل إنهم اثنى عشر . ومهما اختلفوا فى اسمائهم ، فإن محمد حافظ رجب من بينهم . وقد حاول هؤلاء الحكماء التجديد فى فن القص . وحافظ رجب هو صاحب الصيحة المشهورة : « جيل بلا اساتذة » . وقد تحدث عام ١٩٩٠ عن اسباب إطلاق هذه الصيحة بناء على رغبة عبد الله هاشم رئيس تحرير مجلة «نادى القصة» السكندرية فقال إنها كانت احتجاجا على وجود الملايين فى الصف . وهذا يعنى تشابه كل الناس فى لعبة الخضوع للحاكم الأوحد . وركبت الأجيال السابقة الموجه ، ولم تتح لغيرها فرصة التواجد ، واكتفت « بالابتسامة امام الجدد » والتظاهر برعايتهم وكتابة بعض المقدمات لمجموعاتهم القصصية[1] .

وازعم ان الدكتور شكرى عياد لم يكن محيطا بهذه الأبعاد ، عندما تحمس للرد على رجب فى جريدة « الجمهورية » . وما كان بمكنته ان يحيط بها ، وما كان بمكنة رجب ان يصرح باكثر مما صرح به وقتها ، ومن ثم دخل عياد « المكلمة » الرسمية ، متسلحا باسلحتها القديمة « البالية » .

ويتحدث رجب عن رحلته مع القصة فيقول إنه حاول فى البداية — تقليد كتاب الواقعية الاشتراكية ، لكنه سرعان ما خطى « مكسيم بوركى والخميسى ويوسف إدريس » واتجه إلى « مابعد الواقعية » ويعنى بها « تجاوز الواقعية الحقيقية للحياة تطلعا إلى تصوير حافل لخفايا الإنسان » ويسمى هذه المرحلة « بالمرحلة الوحشية » فحياة العذاب وطول المعاناه تفجر احشاء الانسان ، ووضعه فى القوالب الجديدة يجعل الحاجة ماسة إلى تصوير متفجر دموى الملامح . وكان يسعى من وراء ذلك إلى تحقيق الانفصال عن الابنية التقليدية المهترئة : « إن العالم المقلوب فيه روعة وابداعا ، ولابد من الإحاطة به ، والولوج إلى اسراره ومتاهاته الحافلة » .

اما ادواته فهى التجربة ذاتها : « التجربة الدموية العاقلة والمجنونة ، العالية والسافلة ، المغتربة والمالوفة التى تنبثق من قاع الحياة وعاليها (...) إن عجينة الإنسانية محيرة ومدهشة .. من هنا كان لابد من الدهشة التى تستولى على آفاق الرؤيا للكاتب والفنان .. إن الحياة التى عشناها مع الدكتاتور المجنون كانت حياة مذهلة فى وحشيتها .. من هنا انبثقت النظرة الجديدة للاشياء . إن الرجل ليس هو المنظر المواجه للناس . إن قاعه وادراكه وافكاره تحتاج إلى كل الفنون لتصويره » . وإذا اخذوا عليه الغربة عن الجماهير القارئة ، فهو يرى ان المعاناة غير العادية فى خلق الإبداع الجديد ، تستلزم من القارىء التواجد الخلاق معه . تستلزم معاناه القارىء المقابلة لجهد الفنان « لقد كانت كتاباتى فى هذا الوقت كتابة استشهاد ، ومن هنا كانت معاركى الضارية » .

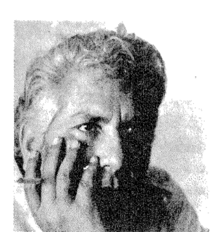
واصدر محمد حافظ رجب ثلاث مجموعات قصصية هى : «غرباء» « الكرة وراس الرجل » .. « براد الشاى المغلى » . ثم توقف عن الكتابة لعدة سنوات ، إلى ان اخرجه بعض اصدقائه من عزلته ، وهم الاصدقاء الذين اهداهم مجموعته الرابعة : « حماصة وقهقهات الحمير الذكية »[2] ونحن نثبت هنا الاهداء اعترافا بفضلهم : « إلى النبلاء الذين نفخوا الروح فى اشلائى المتناثرة فولدت من جديد : سليمان فياض ، عبد العظيم ناجى ، يوسف القعيد » . ونشرت له مجلة : « نادى القصة »[3] قصة جديدة بعنوان : « اشجار اللحم تطرح عظما » ، نبدا بها قراءتنا لهذا العدد ، كما بدات بها المجلة موادها .

ورغم العنوان المجنح ، فالقصة تتحدث عن « البؤساء » بذات الأسلوب الذى كان يتحدث به « مكسيم جوركى والخميسى » وليس « يوسف إدريس » . اما التداخل والتنقل الحاد بين المواقف والشخصيات ، فقد اصبح من الوسائل الفنية العادية . كذلك فقد كان انعدام التواصل يدهشنا ، خاصة بعد اطلاعنا على المسرحيات والروايات العبثية واللامعقولة ، وبعد أن مكن لهذا الاسلوب فى العربية توفيق الحكيم بمسرحيته « يا طالع الشجرة » ونجيب محفوظ بروايته : « ثرثرة فوق النيل » . اما الآن فإن تقوقع الانسان على نفسه وعدم تواصله مع غيره ، قد تخطته الأجيال الجديدة لتبحث عن غيره . وربما شاهد حافظ رجب فى بعض اعمال هذا العدد

مصداقا لما ندعيه ، ورأى ان تحاور بائع الغازوزة مع محمود درويش الذى اكل اللحم ، وانطلاق كل منهما من عالمه الخاص دون ان يرتبط بهموم اخيه قد اصبح تقليدا غير مجد .

والقصة تتحدث عن التوق إلى اكل اللحم عند اكلة الجبنة والطماطم . ويطول حديثه عن دورات المياه للتخلص من الفضلات دون ان نخرج من هذا الحديث بشلاء جديد ، اللهم إلا ما يتردد على السنة العامة من ان كل شىء ينتهى إلى الغائط .. او إلى المجارى . كما ان مقابلاته فى هذا الصدد كانت مقابلات فجة مثل « حتى هنا فى بيت الراحة يعطلون مسيرة راحته » . اما قوله : « لماذا بعد تناول اللحم بكثرة يشعر الانسان بحنين طاغ إلى المراة » .. إلى (اخوان الصفا) .. فهو فى صدر العبارة ــ لا يضيف جديد إلى معارفنا ، فنحن نعلم ان الشبع يدعو إلى متع اخرى واهمها الجنس . ورسول الله ﷺ يقول : « من استطاع منكم الباءة فليتزوج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له فيه وجاء » . وإشارته ــ فى عجز العبارة ــ إلى « إخوان الصفا » ، لم تحقق البسمة التى ازعم انه كان يتغياها ، لأن المقابلة بين العهد والصوفية مقابلة غير لائقة .

انها رغم كل محاولات المؤلف ــ قصة واقعية مباشرة ، تخطاها القص الستينى لا التسعينى ، لافتقارها إلى ما سبق ان تحدث عنه رجب نفسه « من تجاوز الواقعية إلى تصوير حافل لخفايا الانسان » . بل نراه ينقل عن الواقع وكانه يسجل تاريخا . فسعد مصطفى ــ فى الواقع ــ كان احد البرجوازيين الوطنيين الذين انشاوا معملا للمياه الغازية ، وغزا بمنتجه الاسواق



يوسف إدريس

المحلية . ولا نخرج من حوار بائع الغازوزة غير المتواصل مع محمود درويش بغير هذه المعلومات : « ابى كان من اسوان التقى ابى بسعد مصطفى عندما نزل بالاسكندرية .. منطقة الرمل كانت مغلقة امام المصريين .. كانت ملكا للاجانب .. جاء ابى برجاله . رفعوا صناديق غازوزة الخواجات .. القوا بها فى البحر .. وضعوا بدلا منها صناديق (سعد مصطفى) صار له فى كل مكان احد المخازن .. جاءت شركات الغازوزه .. قدمت له المنطقة خالية .. اصبح الموزع الوحيد لصناديق البوابين والباعة الصغار .. الآن شعر ابى بالغربة .. لم يعد يجد الرجال الذين فى مثل سنه .. هرب إلى اسوان .. ترك المخزن لى .. » لا شك ان المؤلف يعتقد ان عباراته هذه تظهر غير ما تبطن .. ربما .. اما نحن فلم يصلنا خطابه .

ooo

وقد اعتاد الكرام الكاتبون الاقتيات على رموز نجيب محفوظ فى رواية : « السمان والخريف » ، جلس « عيسى الدباغ » على اريكه تحت تمثال سعد زغلول ، واختفى « الشاب » متجها نحو شارع صفية زغلول .

فكثرت الاعمال التى استضافت هذا الرمز . وغير ذلك كثير مثل استناد شخص قصة « الحاوى خطف الطبق » .. « إلى جدار اثرى كان يوما ما مبنى لبيت المال وقصرا للقاضى » . ويشترك احمد محمد حميدة مع محمد حافظ رجب فى الاستعانه برمز « سعد زغلول » . يفتتح حميدة قصته بقوله : « ميدان سعد زغلول يموج بحشود البشر ، فوق الارصفة والبوتيكات ومداخل البيوت ومتاجر الثياب .. ناس ، وجوههم جبرية .. المجهم ، يعتلون بصرى ، وآخرون مالوفوا الملامح ، كانوا بمستوى عينى .. » . وفى السياق : « احتبست بالصدر صرخة .. اود لو اطلقها وسط حشود البشر بميدان سعد .. » . لكننا ــ والحق يقال ــ تقبلنا رمز « ميدان سعد زغلول » عند حميدة دون شعور بالتقليد . لانه كان جزءا هاما من المكان الذى ارتاده شخص القصة . ويمثل « سرة » البلد او « وسط » المدينة ، ومن ثم فهو مكان تجمع هام للغرباء والمواطنين فى كل يوم . وكان هو ــ وشارع النبى دانيال ــ العلامتان البارزتان من حيث المكان وجاءت ايماءاتهما بطريقة عفوية لا افتعال فيها ، بعكس ما حدث مع قصة حافظ رجب . فقد دخل محمود درويش دكان الحلاق الاحدب فراى « سعد زغلول فى إطاره فوق كرسى الحلاقة » وهو تقليد مفضوح غير مبرر . ويصل الامر إلى حد التسطح حينما يقول : « سعد زغلول يطل عليه من الشرفة قال مفيش فايدة » . فهى عبارة شعبية مستهلكة لم يحسن استخدامها فى مكانها ، فكانه يسرد محفوظاته من الماثورات الشعبية بالمناسبة .

ولا يسلم احمد محمد حميدة من استعمال الرموز المستهلكة ، ممثلة هنا فى « الكتاب »

الذى يحمله الراوى اثناء سيره مع صديقه من ميدان سعد زغلول إلى شارع النبى دانيال . وقد انزلق الكتاب فى النهاية من تحت إبطه فركله ركلة دفعت به إلى منتصف الشارع « حيث العربات والمارة » . وفى السياق ، كان الراوى يتصفح الكتاب اثناء السير . وكان صديقه يحمل كتبا ، فمد يده واغلق كتاب الراوى فلا فائدة : « وضعت الكتاب تحت ابطى .. ثقافتنا بين نعم ولا ...

حكايات الزمن الفائت عن الفن والأدب .. امنيات التغير ... رسائل كتبت منذ العهد المبهر ، حتى بدايات العهد الداعر .. رجال ماتوا فكريا ، وجسديا ، وآخرون استنزفت دماءهم العقائد والقيم . و« اذيال » صاروا سلعا تباع وتشترى فى اسواق النخاسة .. » . ولا ندرى ماذا يقصد بعبارة : « ثقافتنا بين نعم ولا » ؟ .. هل يقصد كتاب غالى شكرى الذى يحمل هذا العنوان ؟ .. لا اعتقد .. وإن كان هذا مقصده فقد خاب سعيه .

ويبدو أن احمد محمد حميدة من المؤسسين لمجلة : « نادى القصة » . فقد اصدرت له « المطبوعات » خمسة اعمال : ثلاث مجموعات قصصية هى : « الهجرة إلى الأرض » .. « القيظ والعنفوان » .. « التائهون » وروايتين هما : « حراس الليل » و« الفجر » . كما كانت مجموعته : « شوارع تنام من العاشرة » أولى اصدارات سلسلة : « إشراقات أدبية » . وقد نشر قصته التى نتناولها بالدراسة مرتين : الأولى فى « نادى القصة » بعنوان : « السفح والقمة » والثانية فى « القصة »[4] بعنوان : « التغلغل » . وقد حاول تفسير ثنائية العنوان الأول بعبارة مبهمة ، حينما قال الراوى : « الاعماق لنا والسطوح .. السفح والقمة » . ونحن نميل إلى العنوان الثانى لتغلغل « الوجوه الجيرية » داخله .. إذ اخذت تتكاثر — وهما لا حقيقة — امام عينى الراوى وتروح وتجىء وتدور حوله حتى ارتقت عيناه غصبا « كغمامة تثاقلت فوق محجرى العينين المفنجلتين ليطبعوهما بالدهشة والغرابة » . وكانوا يتكسعون بثقة زائدة وصلف بالغ ، ويسيرون بلا مرشد لانهم يعرفون الدروب والمسالك . يذكر انه شاهدهم ايضا فى السنترال ومحطة السكة الحديد وبعض دور الصحف . وحاول الهرب منهم إلى اعماق المدينة ، لكنهم كانوا يتغلغلون ويكبرون حتى شعر بالضياع فى مدينته : « اين إذن تكون مدينتى ؟ » .

والقصة — كما ترى — كابوسية تحيط بلحظة حياتية إحاطة محكمة . ومن أجل هذا لم يكن هناك ما يدعو للحديث عن تفاصيل وجزئيات احاطت بها النظرة الشاملة ، مثل منحة النصف شهر ، وارتفاع اسعار شنط المدارس والمرايل والأحذية . فهذه التفاصيل ثرثرات لا تثرى المعنى الكلى الذى وصل إليه من عدة زوايا ، وخاصة عند حديثه عن مالوف الملامح الذين يواصلون رحلة التفرج البطىء على الفتارين : « ابدان تموج ، مخلوعة القلوب ، تخطف اعينهم الوان الأردية والأحذية وإعلانات دور العرض السينمائى . وكان بيوت المدينة الرحبة قد ضاقت بسكانها ، فلفظتهم كتلا مكبوته ، متعبة الرؤوس ، إلى الشوارع ، لترتع هنا ، ليرفعوا الأعين الحسيرة فوق زجاج الفتارين الزلق ، حيث تزلق أرقام المعروضات النظر ، يرتعد ، فتسقط العيون فوق دهاليز النيون ، مكسورة الخاطر ، ومالوفو الملامح يواصلون رحلة التفرج البطىء ، وترويح النفس بالتكسع تحت أضواء النيون الباهر .. » .

كذلك فقد قدم صورة معبرة للجندى المهان امام المعبد اليهودى : « تقدم جندى الحراسة ، اقترب بزيه الأبيض .. ترك باب المعبد المغلق ودنا من دائرتهم .. تجلت ابتسامة الرضا الودود ، ريفية المنبع ، فوق وجهه المشرب بحمرة الخجل . توقف بصمت المنتظر لسؤاله ، كانوا فى لهو عن تواجده المفاجىء .. نظر احدهم إليه ، ثم تابع الحديث والتطلع إلى قبة المعبد القديم والنجمة السداسية .. تنحنح الجندى لتتجلى لهم قدرته على التواجد (...) يد الجندى ترتفع ببطء ، ويد احد الرجال تمتد ببعض النقود الفكة ، توضع فى يد ذى الزى الكالح لينسحب ببطء » .

وقصة حميدة هى ثانى قصة سكندرية اطلعت عليها تتناول رفض التطبيع مع اسرائيل . أما القصة الأولى فهى : « إنزل » لرجب سعد السيد .

○ ○ ○

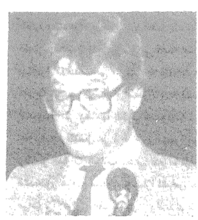
ومن « التطبيع » عند حميدة ننتقل إلى « الهجرة » عند محمد عبد الوارث فى قصة : « الصوت والانسياب » . وقد صدرت مجموعته الأولى عن « مطبوعات نادى القصة بعنوان : « يحدث فى الليل » . وتنساب القصة — إذا استعملنا تعبير العنوان - من عصر الهزيمة إلى عصر الهجرة - فالماضى لا يقفز فوق اللحظة الحاضرة وإن ظل فى عناق معها .

وتبدا القصة بالفعل الماضى الناقص : « كانت » .. « كانت الطرق الأسفلتية ناعمة

وشبه خالية . والناس يتراحمون ولا يتزاحمون والحافلات تنساب فوق الطرق المعبدة إلى بعيد ، لتصل ما بين آخر الضواحي وقلب المدينة . وكان هو يسير في الشارع الهادىء النسمات ، مستعرضا المحال الساكنة فوق الأرصفة اللامعة .. » .

والكاتب يحدثنا بالصورة لا بالجملة . وتتالف قصته من اربعة مقاطع يصور في اولاها ما حدث في حزيران الحزين . وكان صاحب الصوت الواثق « الذى تخرج كلماته مزينة حوافها برنين دافء » ، وتجلجل نبراته « فيطوى صدى الصوت ما بين ضفتي محيط ومحيط » ما زال يهدر . اما الدول الغربية فقد صورها في صورة « خفافيش » ، وهو رمز موفق ، لكنه عندما اراد ان يصور وصولها إلينا ، استعار رحلة الطيور الجميلة كالسمان والأوز والهداهد والصقور التى تنشر الفرح في بلادنا لها الخراب ، فقال : « هاجرت من اصقاع الغرب إلى هذه البقعة الدافئة » وهى استعارة لا توافق مقتضى الحال . وبعد الهزيمة والخراب أصيبت الطرق التى وصفها في بداية القصة ـ بداء الحفر ، واصبح الناس يتزاحمون ويتلاكزون ولا يتراحمون ، وصارت الحافلات العتيقة تقطع الطريق في مكابدة وجهد .

وتراوده فكرة الخروج التى لم تطرا على ذهنه من قبل ، بعد ان راى كل من حوله يغادر الوطن حتى نضبت الصحبة وخلت الجلسات من السمار . ويتخلى في هذا المقطع ـ الثانى ـ عن الصورة ، وتغريه المقابلة بين الماضى والحاضر .. بين صوت زعيمه وهو يقول : « نحن لا نخشى .. من هم وراء .. » وبين الاحتياجات الضاغطة في هذه الأيام . وفي المقطع الثالث يتسلم ـ في بلاد الغربة ـ حافلة ذات طابقين تتحرك فوق الطرق الملساء المتشعبة في نعومة . ومقابلة هذه المرة لها بين حافلات بلاده في الماضى والحاضر ، وإنما بين حافلات بلاده وبلاد الغربة ، فتنتابه حالات من الأسى « حتى صارت انسيابية الحافلة فوق الطرق متوازية مع حالة اسى مر يعتلج في نفسه » . ويعود في المقطع الأخير إلى الرسم بالكلمات ، بعد أن عاد إليه من جديد شبح النهار الحزيرانى : « عوى زئير اسراب خفاشية ، القمت الأرض روثها وصراخها الصفيرى » . وهنا تختلط لديه الأصوات : العواء والزئير والصراخ الصفيرى . ويعبر عن فضلاتها بالروث . والرسائل التى تأتيه من الوطن تقض مضجعه . وفي النهاية يعود الصوت الدافء من جديد ليعلو في داخله . وما زالت الرحلة مستمرة . وقد تختلف مع عبد الوارث في رؤاه . وقد نرى في صوت زعيمه الواثق صوتاً أجوف ادى بنا إلى الهزيمة ، وللخروج من مهاوى الهزيمة تحولنا إلى ما نحن عليه ، فهزمنا مرتين . لكننا لا نحاسبه على معتقده ، وإنما على فنه الذى عبر به عن معتقده . واظنه كان موفقا .


محمود درويش

يشتمل باب ، « اقلام جديدة » على اربع قصص . « متقاطعة » لسامح عبد القادر ، و« لقاء من نوع خاص » لرضا عفيفى السيد ، و« اغتصاب » لعماد عارف احمد (سوهاج) و« الأرجوحة » للسيد محمد الشافعى محمد . ولاصحاب هذه الأقلام ـ في نظرنا ـ اقدام ثابتة على الطريق . وجميعها تميل إلى شكل : القصة القصيرة جدا ، فيما عدا قصة : « لقاء من نوع خاص » التى تنقلنا من قضايا التطبيع والهجرة إلى العلاقة بدول البترول ، متخذة من الحرب العراقية الكويتية مدخلا لها . فالفتاة الكويتية العائدة من رحلتها في البلاد الأوربية إلى مصر تصطدم بشخص القصة في محطة القطار . فيدور بينهما حوار مثمر لا تميل خلاله الكويتية إلى الشخصية المصرية ، ثم سرعان ما تصارحه بحبها له ، وعندما يعبر شخص القصة عن دهشته تعده « بسداد ديونه » . وقبل الوصول إلى محطة سيدى جابر .. وقبل ان يجيبها ، ينطلق صوت المذياع الداخلى : « عادت ارض الكويت .. نهنىء المسافرين .. » . وينتظرها بجوار باب المحطة ، لكنها تشير إليه قائلة : « لا وقت للحب . لابد لى من العودة .. » . فيقهقه شخص القصة ، ويجلس ليتابع اخبار الحرب في الصحيفة المسائية . إنها قصة محكمة البناء ، لكنها مصابة بداء الثرثرة التى ارجو ان يتخلص منها في اعماله القادمة ، ويكفينا هذه المرة انه يمتلك ناصية القص .

وقصة : « الأرجوحة » يتحدث عن « الهجرة » ايضا ، لكنها هجرة داخلية من القرية إلى المدينة . والقصة كنائية فالارجوحة التى ركبها شخص القصة في

الملاهي وفعلت فيه الأفاعيل واصابته بالدوار هي المدينة التي داخ فيها بحثا عن عمل .. ولهذا فعندما تماسك بعد هبوط الأرجوحة اتجه إلى محطة القطار العائد إلى بلدته .

ويستخدم كاتب قصة : « متقاطعة » اسلوبا مبتكرا في صياغتها هو « رقعة الكلمات المتقاطعة » . ومع كل كلمة كان ينقل إلينا احساساته بها . ومن خلال احساساته بست كلمات يكون لحم قصته وينشز عظمها . فنعرف أن شخصها خاض حربا بطولية مقاوما الرمال والأفاعي ، ثم انتهى به المطاف إلى الثلاثي الأبدي : « مكتب ومقعد وموظف » عليه ان يحل الكلمات المتقاطعة ويحتسي الشاي ويستمع إلى نكات الزملاء ثم يغادر المكان مسرعا « فهناك تنتظره عدة طوابير » .

وتتبنى قصة : « اغتصاب » سوء فهم السلطة وقهرها من خلال اجواء الحكايا الشعبية . فالبلدة تستعد لزيارة الأمير بوضع اللافتات على المنازل والحوانيت . ويلحظ العسس ان لافتة احد الحوانيت بيضاء . ويصر صاحب الحانوت على انهم لا يفهمون ، فيقودونه إلى السجن . ويعجب الأمير بهذه اللافتة ، ويطلب مكافاة صاحبها . ومع ذلك ، فقد اختفى صاحب الحانوت - كما يقول السكان - « وإن كان لا يزال على قيد الحياة » .

ويبدو أن محمد عبد الله عيسى يريد أن يخوض غمار كل انواع القص . ففي مجال ادب الحرب اخرج روايتيه : « الخروج » و« القبو » . ثم عاد إلى البيئة الشعبية في « العطارين » ودخل عالم الحيوان بمجموعته : « من أوراق الغابة » (تحت الطبع) ونراه بقصة : « العداد » ينحى منحى الخيال العلمي . وهي قصة غاصة بالهزؤ الاجتماعي ، واخاله يشجب بها تجربة تحديد النسل في مصر . هذه الدعوة الغريبة التي يغذيها الغرب بمعوناته ، رغم انه يشجع النسل على ارضه ، والهجرة إليه ، وظاهر عبارات الكاتب تخفي غير ما تبطن . فالدكتور عزيز يخترع جهازا لقياس عدد مرات « الإفراز » عند الرجل . والعداد عبارة عن شريحة بلاتينية رقيقة مساحتها اقل من السنتيمتر المربع وسمكها لا يتجاوز المليمترين . وتعمل تلك الخلية الإليكتروحرارية تحت تاثير النبضات والتغييرات الحرارية للجسم المصاحبة للعملية الجنسية ، ويلتصق الجهاز في مناطق غير حساسة ، وفي موضع لا يعرضه للصدمات . فإذا تجاوز المرء عدد مرات الجماع المحددة يدفع غرامة قابلة لزيادة طردية مع ارقام التجاوز . ويعطي جهاز الانذار الملحق بالعداد رنينا خافتا لرائحة اخصاب البويضة ينبه صاحب العداد إلى احتمال الحمل ، ويزداد هذا الرنين تصاعدا لينبه الزوجة .. والجيران ايضا .. » ، ويسجل العداد قراءة حمراء خطرة . ويقضي المشروع بان عدد المرات المسموح بها لتخصيب البويضة لا يتجاوز المرة الواحدة في العام ، وبحد اقصى ثلاث مرات طوال رحلة العداد .

وعند اعلان النتيجة حدثت امور تهلك من الضحك ، منها ان العداد - بالضرورة - يفضح الخيانات الزوجية . وتهتم الصحف ووكالات الانباء بامر هذا الاختراع ، ومن اخبارها تسريح العاملين في تنظيم الأسرة . وهي قصة مسلية حقا توضح مدى تمكن كاتبها من عنصر التشويق ، وهو - في زعمنا - اساس القص .

ولعبد النبي كراوية مجموعة قصصية بعنوان : « مواطن عالمي » اصدرتها له « مطبوعات نادي القصة » . وقصته : « طبق فول » تعود بنا إلى قصص الواقعية الاجتماعية فشخص القصة يعيش في حجرة ضيقة لم تتسع لامه واخوته عند زيارته ، فاتخذوا من البسطة مكانا لمعيشتهم . وعند استعداده لتناول العشاء تتدحرج حبات الطماطم على الأرض . واثناء التقاطه لها يسقط طبق الفول ، فتطير مع طيرانه « لذة العشاء » فيتجه إلى نافذته الوحيدة ليشاهد تليفزيون الجيران . وتمتد يد رخصة لتطفىء الجهاز ، وهو في قمة استسلامه لخيالاته « المجنحة » فيحرم من « لذة » اخرى .

وتعتمد القصة على المقابلة بين الفقر والثراء .. الفقر الذي يعيشه شخصها ، والثراء الذي يعرضه الفيلم التليفزيوني . ويعتمد اسلوبه على المنطق والمعقول . ومن ثم ، فعلينا ان نحاسبه بالمنطق والمعقول . فهل من المنطق والمعقول أن يكون لشخص القصة « مائدة » يتناول عليها عشاءه ، ويكون الموضع الذي يستريح عليه لمشاهدة التليفزيون مكونا من لوح خشب تحته عدة قوالب من الطوب الاحمر ؟ ثم لماذا يصف النجفة الهائلة التي شاهدها في الفيلم بانها « عصفورية الكريستال » ؟ .. هل نحن مكتب قصة ام اعلانا للتليفزيون ؟ .. لقد لاحظنا أن الكاتب لا يحاول أن يجهد نفسه في الوصف او التصوير مكتفيا بالتشبيهات المعروفة ، فيقول مثلا : « لم جسده (الناشف) حول بعضه مثل رماح » .. لماذا لا يصف الجسد وهو في هذا الوضع فنخرج بصورة شيقة بدلا من الاكتفاء بتشبيه شخص القصة باحد

لاعبى السيرك ؟ .. وهل الجسد (الناشف) يستطيع ان يتلوى مثل رماح ؟ .. إنه فى حاجة إلى مرونه غير عادية . ويطلق على ام بطلة الفيلم : « ام البطلة (البرمائية) .. » كناية عن « الدبابة » بطبيعة الحال . وغايته هى الفكاهة كقوله ان امه واخوته حضروا من « كفر القلل » . ولو كانت القصة مكتوبة بضمير المتكلم لسمحنا له بالتدخل ووصف ام البطلة بما يشاء ، اما وهى مكتوبة بضمير الغائب ، فعلى كاتبها أن يكون محايدا فى عباراته قدر الطاقة ، وإلا سقط فى التعبير عن احساساته لا احساسات شخص القصة . اما اسم « كفر القلل » فيصلح لمسرحية هزلية ، ونحن هنا لسنا فى موضع هزل .

وأهم ما فى قصة : « الملك » لفاطمة زقزوق ، كتابتها بضمير المخاطب . وقد وقعت الكاتبة ايما توفيق فى استعماله ، فالقصة كلها منولوج داخلى يدور فى رأس « رئيس » لحظة دخول مرؤوسته . فيوجه إليها خطابا لا تسمعه . ونعرف من خطابه كل ما لم يقله ، كما نقف على مدى تمسكه بالكرسى ، وانتزاعه منه وهو فى دهشة من امره . كما ان القصة بها احساسات نسائية وإن جاءت على لسان رجل . وهذا ما نفتقده فى كثير من الأعمال التى تكتبها المرأة : « إن الشىء الوليد الذى يجعلنى اتمسك بك هو اصبع الروج الذى تضعينه على شفتيك بحكمة ونبرة ، وهذه « القُصة » التى تتدلى فوق جبينك وعقصة شعرك .. » .

. وقد فاز محمد محمد حافظ صالح (دمنهور) بالجائزة الأولى عام ١٩٩٠ فى مسابقة « نادى القصة » بالقاهرة عن قصة بعنوان : « ازمة ثقة » . وقد تحدثنا عنها فى عدد من اعداد مجلة : « القصة » ويقدم لنا هذه المرة اربع قصص قصيرة جدا : « الزيارة » .. « عطر الليمون » .. « خيط العسل » ... « بصراحة » . وتشى هذه القصص بتمكنه من فنه ، وإدراكه . مهمة القصة القصيرة جدا . فهى عين ساحرة ، يمتلكها ساحر ، لتظهر الموقف او اللقطة أو اللحظة فى ومضة خاطفة ، تضىء رغم برقيتها ـ كافة الجوانب . وقد سميناها ـ فى مناسبات عدة ـ القصة الشبر ، اهتداء بآبائنا الذين كانوا يسمون الحكاية القصيرة : الحكاية القصيرة : الحكاية الشبر ـ ولانها ـ من جهة اخرى ـ تشبه « الشبرية » ، وهى ـ فى لغة اهل بعض قرانا وبعض القرى الشامية ـ الخنجر القصير الذى يصيب فى مقتل فى خطفة بارعة من صاحبه المتمكن منه .

وأعتمد حافظ صالح فى قصة : « عطر الليمون » على طرفة شعبية سمعناها كثيرا مع اختلاف فى التفاصيل وفى المواضع الأنثوية وتشبيهاتها ، لكنه بتناوله الفنى لها استحق ان تنسب إليه . وقد خلت قصصه الأربع من الآفات التى تصيب هذا الشكل الجديد عند بعض رفاقه .. هذه الآفات التى تحيلها إلى طرفة او خبر او حكاية قصيرة . وإذا كانوا يقولون ان افضل دراسة للسيمفونية هى إعادة عزفها ، فلتسمحوا لنا بقراءة قصة : « خيط العسل » سويا :

وأعتمد حافظ صالح فى قصة : « عطر الليمون » على طرفة شعبية سمعناها كثيرا مع اختلاف فى التفاصيل وفى المواضع الأنثوية وتشبيهاتها ، لكنه بتناوله الفنى لها استحق ان تنسب إليه . وقد خلت قصصه الأربع من الآفات التى تصيب هذا الشكل الجديد عند بعض رفاقه .. هذه الآ''ت التى تحيلها إلى طرفة او خبر او حكاية قصيرة . وإذا كانوا يقولون ان افضل دراسة للسيمفونية هى إعادة عزفها ، فلتسمحوا لنا بقراءة قصة : « خيط العسل » سويا :

منذ مدة وانا الاحظه

عامل الخرسانة المسلحة ، بفانلته القطنية الممزقة عند الكوعين ، وسرواله الواسع الأسود المرتق ، وساقيه المدفونتين فى جرابين طويلين من الكاوتش الداخلى التالف لإطارات السيارات ، ومخنوقتين من اسفل بحبلين غليظين .

يقف يوميا امام البقال .. يلتقط رغيفا طريا من على الشراعة الجريد ، ويناوله للبقال مع قرش صاغ ويقول : « خيط عسل » .

يثنى البقال الرغيف ، وبحذر يخط سرسوبا رفيعا من العسل الأسود بطول المجرى . يبرم العامل النحيف الأسمر شاربه ورغيفه .. يتحرك ببطء ناحية البناية التى يرتفع هيكلها الخرسانى يوما بعد يوم ، وهو يقضم ويترنم :

ميتى اشوفك .. اشوفك ياغايب عن عينى دى الغربة صعبة .. صعبة يابوى .. وفراقك على عينى■

محمد محمود عبد الرازق

(١) مجلة : نادى القصة ، العدد ٣٦ الصادر عام ١٩٩٠

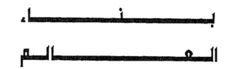
(٢) محمد حافظ رجب ، حماصة وقهقهات الحمير الذكية ، كتاب الأربعائيون ، ١٩٩٢

(٣) مجلة : نادى القصة ، العدد ٣٧ الصادر عام ١٩٩٢

(٤) مجلة : القصة ، العدد ٧٠ (يوليو ـ اكتوبر ١٩٩٢)

(٥) رجب سعد السيد ، الاشرعة الرمادية ، كتاب المواهب ، ١٩٨٦ .

(٦) مجلة : القصة ، العدد ٦٨ (اكتوبر ـ يناير ١٩٩٢)



اقام جاليرى المعهد الثقافى الإيطالى بالقاهرة معرضا للفنان التشكيلى الدكتور/مصطفى عبد المعطى فى الفترة من ١٤ ابريل إلى ١٠ مايو .

وقد قام بافتتاح المعرض كل من السيد/ فاروق حسنى وزير الثقافة المصرى و سعادة سفير إيطاليا بالقاهرة السيد/ البرتو ليوتشينى بارتولى .

إن الجوهر الأساسى للفنون هو الطموح لإعادة بناء العالم من جديد ، وهو طموح يتحقق لأعلى المستوى الشكلى المجرد فحسب ، بل على مستوى المضمون كذلك ، وتتحدد قيمة الإبداع بمدى تماسك واتزان السياق العقلى الإبداعى للفنان ، فالفنان - عموما - يتحرك بلا شك داخل عالم من الفوضى والاضطراب ، حتى يتاتى عمله الفنى ليعيد بناء هذا العالم من جديد داخل انساق من النظام والمعرفة والوعى .

وإذا ما كانت هاملت تكشف عن تلك القدرة الفذة على مواجهة فرض الضرورة القدرية ، وتاسعة بيتهوفن تمثل سياقا عقليا نموذجيا يواجه فوضى عناصر الكون ، وجدل هيجل يساوق جورنيكا بيكاسو فى ان كليهما يعتمد على نسف المالوف وإعادة بناء العالم من جديد ، فإن مصطفى عبد المعطى يتحرك فى خطوة اكثر اتساعا عن هذه الحدود ليعيد بناء الوعى الإنسانى من جديد ، وبطبيعته الهادئه الصارمة - والتى تخفى قلقه المبدع وجسارته الخلاقة - يكشف لنا فى عالمه إمكانيات لا حد لثرائها فى اكتشاف واستنفار عناصر الوعى فى اتصاله الحميم بالواقع الاجتماعى .

تقف إبداعات مصطفى عبد المعطى فى مرحلة متقدمة على مساحة الفن التشكيلى فى مصر ، فعالمه الذى يطرحه يعد نسقا من أنساق المعرفة والتامل الايجابى المشارك فى صياغة الحياة ، لقد تاسس عالمه على عناصر المعرفة الأولى ، المثلث ، الدائرة ، المربع ، المستطيل ، عند فيثاغورس ، واقليدس ، وجالينوس ، غير أنه بإنجازه هذا يساوق وسائل المعرفة التقليدية - بجدة اوفر ، وحداثة اشمل ، وإبداع أوسع - عند فيدياس وارسطو وسوفوكليس ، او النيو كلاسيكية عند شكسبير ومايكل انجلو ودافنشى ، حتى عصرنا الحديث بيكاسو وابسن وبيرانديللو وتشيكوف وميللر .

وهو يحفظ لعناصر المعرفة هذه سياقها الهارمونى ، ويصوغه باناة بالغة وبإحكام فنى رفيع ، فتتحول علاقة الفنان بلوحته إلى وجود حى ووعى دافق ، ويصبح جدل المعرفة عنده هو معرفة الجدل .

من خلال اجتماع عناصر المعرفة الاولى بهذا الاتزان المبدع ، نصل الى ما يمكن ان نسميه النظام المعرفى الجديد ، الذى يهيىء العقل لإدراك جدل الوعى فى الواقع ، المشوب ببعض الظلال حينا ، والمتوارى على استحياء فى الخلفية حينا آخر ، او الموضوع داخل مساحة لونية تتصف بالسيمترية حينا ثالث .

إن سيمترية اللون ، التكوين (فى بعض اللوحات) هما طريقه الى تحقيق الهارمونى ، كالمايسترو الذى يبدع فى خلق الهارمونى ، آلامه هى اللون ، الخط ، المساحة ، المعرفة ، الوعى . بهذا ياتى التشكيل عنده كنسق من أنساق المعرفة ، نتعرف من خلاله على العلاقات الأساسية والقوانين الجوهرية التى تحكم عالم المعرفة والوعى معا ، هو عالم متخم بالصراع ، بل إن الصراع الدرامى الخلاق بين الأضواء هو الاساس فى تكوين وفهم هذا العالم ، الصراع بين المثلث والمربع والدائرة ، بين الاخضر والأزرق والاصفر ، هذه البناءات الخصبة المتباينة لعناصر تكوينه الفكرى تؤكد اننا أمام فنان مبدع متامل ، تاملا ايجابيا يتأسس على العلاقات الخلاقة بين العناصر الهندسية التلميحية ، وهى تكشف بالضرورة عن ذلك الاقتدار المبدع فى اكتشاف نظام معرفى جديد .

إنه فنان ، آلت له عوالم التشكيل ، بكل زخمها وخصوبيتها فافادنا وأمتعنا . ■

مجدى فرج



ق الكتابة فرح حميمي خاص [illegible] فلسفته في الدهشة والارتياب والرهبة وما من رجل يملك القدرة على الفرح إلا ويضع انامله على مفاتيح الأسئلة الكبرى التي تشك اكثر مما تجيب ، وتبحث عن الغامض اكثر مما تركن إلى السهل المتاح .

والفنان اكثرنا جميعا رغبة في البحث عن منابع الفرح لانه في ذات الوقت اكثرنا إيمانا بقيمة هذا الفرح . يكمن في مواضع عديدة ومن اهمها المعرفة .

إن نعرف معناه ان نواجه ملامحنا - قبل ان نواجه ملامح الآخر - في المرآة وجها لوجه ، يا لها من لحظة قاسية ان يعرف الواحد منا ملامحه الحقيقية ، ويتعودها ، قد تبدأ - من هنا - اول عثرة . لا ضير ولا ضرار فإن لحظة اكتشاف الخطأ الحقيقي تفوق كثيرا الارتكان إلى الصحيح الوهمي .

من هنا نبدأ - معا - خطواتنا ليس لكي نتجه إلى الشاطىء ولكن قصدنا لجة البحر ذاتها .

يقول محمود درويش :

احبك ، لا استطيع الرجوع إلى اول البحر / لا استطيع الذهاب إلى آخر البحر .

إنه بالكاد وقع في التجربة ، وايقن انه لا مفر ونحن وانتم مشتركون معا في التجربة ، لا لكي نبحث عن حل لها ولكن لكي نعيشها كاملة خطوة خطوة ، وخطا خطا وشكا كاملا ورهبة ودهشة علنا نصل إلى ملح الماء

نحن مشتركون معا في التجربة ، وليكن ما يكون .. [illegible] بالكاد في منتصف البحر يقول صلاح جاهين :

بحر الحياه مليان بغرقى الحياه / صرخت خش الموج في حلقي ملاه/ قارب نجاه .. صرخت قالوا مفيش / غير بس هو الحب قارب نجاه .

ومن منطلق الحب ، نبدأ معا هذه الخطوات .

● هذه خطوة للشاعر شريف الشافعي صاحب قصيدة [بينهما .. يصدأ الوقت] انه في هذه القصيدة يحقق انجازا لغويا يستفيد فيه من العلاقات الدافئة للحساسية اللغوية بشكل فائق ، ساعده على ذلك النظام التفعيلي المدور الذي كثف اللحظة الشعرية مما ساهم في بلورة رؤيته التي



يبحث من خلالها عن نفسه [منهمك في اكتشاف فصيلته] قبل ان يبحث عن الحبيبة [بي قهوة من « احبك »] يقول شريف الشافعي :

● جارفا بخلاياك سيفك ، تختزن النهر في لعبة انت مفردها ، تقرئين الشقوق على ساعدي فتدركني رغبة في التزحلق فوق الثوابت ، سلسلة الظهر خالية من رقاب العبيد ، الأصابع تنمو على ضفة للتوغل ، لي ان ارافق لله زهرة ملح مرقشة بازدراء الزوابع ، كيف تصبن لحمك في دهشة الأرض فابتدعا طفلة تتجمد ،، وامراة للموائد هن يردن الفتى قصبا ، والذباب يحط على جثة الفخذ ، بي قهوة من « احبك » وامراة - كالبداية - تفاحة نهدها المتراكم تفاحة ، انت هل تدخلين عناقيد منهمك في اكتشاف فصيلته ، امه ارضعته اسمه لبنا يتخثر ، مالونها هذه الـ (   ) ليكون اخضرار دمي لغة للحقيقة دوامة من ضجيج ولا تحتويك زجاجة داعية ، قطعة منك منسوجة بيدي ، نلتقي ويردك منهمك في اكتشاف فصيلته ... . ● /

● اما خطوتا الشاعرين درويش الاسيوطي وعباس محمود عامر فهما تندرجان في سياق المالوف والعادي من الشعر ، ذلك النوع السهل من الكتابة الذي ينحاز للمطروح سلفا ولا يملك القدرة على اتخاذ قرار الجراة والخروج الفني .

تستند قصيدة درويش الاسيوطي [مصارحة] إلى ركام جد كثير من المفردات المسطحة التي لا تملك لنفسها نفعا

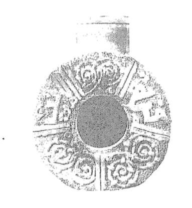
ولا لقصيدتها جمالا ، إلى ان ينهى قصيدته هكذا :

[لم يكن فى عيونك كحل الصبايا / ولا سحرهن / لم يكن فى عيونك غير الوطن] . ليست الدهشة هنا هى الفاعلة ، وليست الرهبة ولا حتى التساؤل . فقط الفاعل هو درويش الاسيوطى نفسه الذى طغى عليه حب وطنه فانحاز إليه واطلق الشعارات .

وإذا كان درويش الأسيوطى هى الذى كان فاعلا فى هذه القصيدة فإن عباس محمود عامر ترك الفعل فى قصيدته [جدلية الصمت والظل] ليقوم به العروض وحده ، وليس ثم خلل وجدانى او حتى عاطفى يجترح بنيان فضائه الشعرى ويؤرق صاحبه كى يشير إليه ، او يبتعد عنه . فقط الاستسهال الموسيقى المنساب غير المنحاز ، ولا المضلل .

● أما الشاعر حزين عمر فإنه فى قصيدته [مراسيم حبى] يحزِّر حبيبته من الاقتراب منه ، ويحدد ـ فى نفس الوقت ـ مراسيم حبه وقواعده ونواميسه ولكنه لا يقدم شعرا ، إنه امتداد ـ ليس طبيعيا ـ للرومانسيين الشعراء . لم يعمق تجربته ، ولم يجهد نفسه فى البحث عن صيغة اكثر رعونة فى العلاقة بين العاشقين . فقط لغة بسيطة غير موظفة وارتياح غير مبرر إلى تفرد عالمه الخاص يقول فى ختام قصيدته :

[وعمرى شعر فلا تقربيه / ولو عشت دهرا فلن تفهميه] حتى فى اقصى حالات الحب ما علينا يا صديقى



الشاعر/ المعشوق ان نخاطب حبيباتنا ـ شعرا ـ هكذا .

● ارسلت الصديقة / السيدة زينب على عوض للمجلة سبع قصائد كاملة ، وارسلت الصديقة نجلاء إبراهيم محرم اربع قصائد ، والصديقتان تشتركان معا ـ كما نرى ـ فى كثرة الإنتاج وهو شىء طيب ، لكنهما تشتركان معا ـ ايضا فى اخطاء البدايات التى إن كانت تنم عن شىء فهى تنم عن رغبة حقيقية ملحة فى البحث للاقدام عن مواطىء جد صحيحة ونحن ـ ايتها الصديقتان ـ فرحون جدا بهذه المحاولات ، وامالنا الحقيقة ان ننشىء ـ مع الوقت ـ جيلا جديدا يبتدىء خطواته الأولى مع « القاهرة » ، ولعلها فرصة طيبة ايضا ان نشرك معكما صديقا جديدا اختار القاهرة ليرسل إليها اولى رسائله مضمنا إياها اولى محاولاته إنه الصديق محمود عبد العزيز عبد المجيد من كفر شكر هو الآخر يشترك معكما فيما تشتركان معه إلا وهو البحث عن هوية صادقة للكتابة ، ويبحث معكما عن مفاتيح لذلك السر الغرائبى العجيب « هوس الشعر » . هل نقول لكم ءليكم بالقراءة والاحتكام إلى المصادر الأولية التى تؤكد لديكم الاساسات والأدوات الأولية ؟ لا باس لكن المهم اننا ننتظر منكم إبداعات اكثر نضجا فى رسائلكم التى بالتاكيد لن تبخلوا علينا بها كى نتابعكم وانتم تصعدون درجات السلم العالى ، درجة درجة ، ونظن ـ والحال كذلك ـ انكم لن تضعوا نشر نتاجكم فى اوليات اهتمامكم .

● وتجىء الخطوة الاخيرة اكثر اشراقا ووعدا ، واكثر التحاما باليات النص الشعرى قصيدة « يوم جمعة لشاعر يسعد «القاهرة» كثيرا ان تقدمه للساحة الشعرية حيث انه ينشر للمرة الأولى . إنه الشاعر احمد مرعى عبد الرحمن . شاعر شاب صغير السن لكنه كبير التجربة . يملك بين جوانحه قدرا كبيرا من الخراب ، ولعل ت . س . إليوت قد قصَّر علينا المسافة كثيرا حين كتب « الخراب الجميل » .

إلى هذا الحد يمكن ان يحيل احمد مرعى خرابه الوجدانى والاجتماعى إلى قصيدة ذات جمال شائه ، ورعونة تفيض خللا ، يقبض عليه الشاعر جيدا ، ويمضى به فى الشوارع وهو يحمله كالجرس ، منتظرا ذلك الهواء الذى مرَّ قدامه ، ولم يُعد بشىء ـ اى شىء ـ غير الوهم الجميل الذى يذهب به إلى البحر يقول احمد مرعى :

● / أيها الشيطان النبيل
كفى
لم اكن وحدى كان الموت قلبا ينبض تحت جسدى
والشوارع تبتسم لى
من صور شائهة
الدخان يصعد من الفم دون حريق
وكانت ثمة شجرة احبها فى خيالى

تستيقظ فى ظلى كلما ذهبت إلى البحر
ظننتها ثمارا
حيث وقفت وحيدا
انتظر
انتظر الهواء الذى مر وكان يوم
جمعة / ●

● / هكذا ينتهى الوقت الاستثنائى المخطوف ، الوقت الحميمى الأليف ، ولا تنتهى رسائلكم ، ولا ينتهى شوقنا لفتح مظاريف نتاجكم . فصفحات المجلة منكم ولكم وبكم ، والحوار واحد من اسمى غاياتنا التى نسعى إليها ونؤمن بها وسيلة للوصول إلى الغايات .

* كتب وردت إلى المجلة *

● « على بعد خطوة » شعر على منصور ٧٢ صفحة من القطع الصغير منشورات « الكتابة الأخرى » يضم سبع قصائد .

[على بعد خطوة / لا تركل الحصى / غنائيتان / يناير آخر للروح / ما الذى سوف يحدث / فقط أعظ الماضى / بقايا اليوم]

● « وطن بلون الشفق » شعر مروان محمد برزق ٨٤ صفحة من القطع الصغير صدر عن دار الثقافة الجديدة بالاشتراك مع الدائرة الثقافية بمنظمة التحرير الفلسطينية يضم سبعا وثلاثين قصيدة من القصائد القصار .

● « قمر الولادة » شعر عطا الله جبر « شاعر من الأرض المحتلة » ١٣٢ صفحة من القطع المتوسط يضم سبعا وأربعين قصيدة صدر عن رابطة الكتاب والأدباء الفلسطينيين ، هو الديوان الرابع للشاعر .

● « من فوق الخنادق » شعر مصطفى الجمال من الأرض المحتلة ١٤٤ صفحة من القطع الكبير يضم اثنتين وستين قصيدة صدر عن رابطة الأدباء بفلسطين .

● « أكليل من الزهور » قصص محمد عبد السلام العمرى ١٢٨ صفحة من القطع المتوسط يضم سبع قصص قصيرة ، وهى المجموعة الثالثة للمؤلف .

● « حال من الورد » شعر عبد الحكم العلامى ١٢٨ صفحة من القطع المتوسط يضم اثنتين وعشرين قصيدة صدر عن سلسلة إشراقات أدبية بهيئة الكتاب صاحبه دراسة مطولة للدكتر حامد أبو أحمد ، وهو باكورة نتاج الشاعر

● « بكات الدم » قصص حجاج حسن أدول ٨٨ صفحة من القطع المتوسط صدرت عن سلسلة أصوات أدبية التى تصدرها هيئة قصور الثقافة وهو العدد رقم ٢٢ من السلسلة . ضمت المجموعة ثلاث عشرة قصة قصيرة .

● « فى مقام العشق » شعر نادر ناشد ٧٨ صفحة من القطع الصغير صدر عن مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر يضم سبعين قصيدة قصيرة جداً .

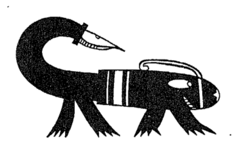
● « المندل » رواية أحمد عمر شاهين ٢٣٢ صفحة من القطع المتوسط صدرت عن دار الثقافة الجديدة بالاشتراك مع الدائرة الثقافية بمنظمة التحرير الفلسطينية وهو العمل الرابع عشر للمؤلف .

● « صياد فى بحر الكلام » شعر عامى محمد مكيوى ١٢٠ صفحة من القطع المتوسط صدر عن سلسلة إشراقات أدبية بهيئة الكتاب ضم خمسا وثلاثين قصيدة إلى جانب دراسة قدمها الدكتور محمد زكريا عنانى .

● « أكيه سنوات الطفولة » رواية وول سونيكا ترجمة سمير عبد ربه ٢١٦ صفحة من القطع المتوسط صدرت عن مكتبة مدبولى وهى الرواية التى نال بها صاحبها جائزة نوبل .

● « مدائن البدء » قصص ناصر الحلوانى ٨٢ صفحة من القطع المتوسط صدرت عن دار الغد تضم اثنتين وثلاثين قصة ■ .

السماح عبد الله





نادين جورديمر في مصر

فللمرة الثالثة بيضاء إفريقيا تزور مصر في سن الثالثة عشرة عرفت نادين جورديمر Nadin Gordimer ككاتبة لها شخصيتها المستقلة وبالتحديد عام ١٩٣٧ وتتابعت خطواتها بثبات في طريقها للتفوق ، وعلى مدار نصف قرن ، اثمرت لنا العديد من الاعمال الإبداعية الطريفة من اهمها عالم من الغرباء ١٩٥٨ ، ضيف شرف ١٩٧١ ، ابنة بيرجر ١٩٨٠ شعب يوليو ؛ وهى الرواية الوحيدة لديها التى تعتمد على الخيال فهى تتميز بكتاباتها الواقعية وحصلت روايتها على جائزة بووكر ١٩٧٤ بالإضافة إلى مجموعة من المقالات في أدب الرحلات ، والسيرة الذاتية ، والسياسة ، وتصوراتها للعملية الإبداعية كما كان لها عدة مجموعات قصصية لاقت رواجا كبيراً اهمها عناق جندى ، رياضة الطبيعة ، واخرها القفز .

ورداً على مجهوداتها وإبداعاتها المتواصلة كرمتها جهات مختلفة فحصلت على عدة جوائز عرفاناً بما تصنعه فقدمت لها دول الكومنولث جائزة سميث وهى جائزة تمنح لمن يوافق ثقافة هذه الدول ، حصلت ايضا عام ١٩٦٩ على جائزة برنجل واخيراً حصلت على الجائزة الكبرى التى انتظرتها منذ عام ١٩٧٩ حتى حصلت عليها عام ١٩٩١ ؛ فترجمت اعمالها لاكثر من عشرين لغة .

اقلية داخل اقلية

هكذا وصفت نفسها ، فعلى الرغم من الثراء والترف اللذين تمتعت بهما ، فذلك لم يمنعها من الدفاع والانحياز للاغلبية السوداء ، لكنها تنتمى لاقلية تمارس الشر في ابشع صوره كما لم ترحب بها الاغلبية السوداء لكونها كاتبة بيضاء .


نادين جورديمر

كل هذه العوامل مجتمعة ، مع ظروف نشاتها تضافرت في تشكيل عقليتها من البداية وفي رؤيتها من ضرورة ان يكتب الكاتب الحقيقة كما يراها لاكما يتوقع منه هذه الجملة تعكس عشقها للحرية بمعناها الواسع فهى تقول في هذا الهواء وحده — هواء الحرية — يصبح الالتزام والحرية المبدعة شيئا واحداً . هذه الجملة تطلقها نادين دائماً وتركز عليها .

[الحرية مع الكتاب المصريين]

ونادين التى زارت مصر ضمن مؤتمر القمة الإفريقى الاخير والتقت مع رجال السياسة كان لزاماً عليها أن تلتقى برجال الفكر والأدب ، وذلك عندما استضافتها الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فكان محور حديثها حول الحرية واهميتها للكاتب ، وقد ادار اللقاء الدكتور سمير سرحان رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب ، وإن كنت اود لو لم يكن اللقاء قاصراً على الادباء والمفكرين واتيحت الفرصة للمثقف العادى ليتعرف على تلك البيضاء التى خاضت وتخوض المعارك في سبيل مبادئها التى لم تتخل عنها . كما تمنيت لو انتهز ادباؤنا ممن اتيحت لهم حضور الندوة ومتابعتها إلقاء مزيد من الضوء على انتاج نادين ككاتبة تحليلية من الدرجة الاولى بدلاً من الخوض في اسئلة توحى وكان هناك حاجز كبير بين الادب الإفريقى وبيننا ونتشوق للسؤال عما يحدث هناك .

كانت ابرز الأسئلة التى اثيرت في اللقاء سؤال من الاستاذ محمد سلماوى سالها عن اخر اعمالها

قالت : إنها لاتحب ان تتحدث عن اعمالها وهي في المهد حتى زوجها لايعرف شيئاً عن مشروعاتها لكنها استطردت قائلة على اية حال انا اكتب رواية بداتها منذ ثلاث سنوات تتحدث عن الأوضاع الراهنة في جنوب افريقيا .

وعن سؤال للدكتور رمسيس عوض هل العامل السياسى إذا تدخل في العمل الادبى يؤدى إلى ضعفه .

اجابت بالنفى قائلة للكاتب حريته فيما يبدع شرط الا تتحول كتاباته إلى نوع من الدعاية فمثلا إذا طبقنا ذلك علىّ بوصفى كاتبة من جنوب افريقيا فسوف يتحكم جانبان

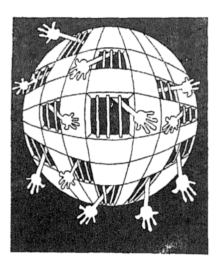
١ ــ جانب الإبداع والصدق مع النفس

٢ ــ الالتزام بقضايا المطحونين من الشعب .

وعلى الكاتب ان يتعامل مع قضايا مجتمعه وان يتحرى الصدق في الجانبين [الإبداعى والسياسى]

واجابت على سؤال طرحه الكاتب عبد الفتاح رزق عمّا اذا كانت ترى اختلافاً في كتابة الرجل عن كتابة المراة .

إن تقسيم الأدب حسب النوع تقسيم جائر لاجدوى منه فقد اثبتت التجارب العملية أن هناك من الكتاب من استطاع ان يصور وبنجاح مشاعر المراة بادق تفاصيلها ؛ والشىء نفسه بالنسبة للكاتبة فليس هناك تفرقة جنسية في العقل والخيال .



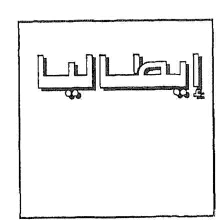
وعندما سالتها الكاتبة فتحية العسال عن التنظيمات النسائية الموجودة بجنوب إفريقيا اجابت إننا الآن نمر بتغيرات جذرية ؛ لذا فلم تتضح الرؤية بعد بالنسبة لقضايا عدة لكن في الماضى لم تكن المراة السوداء تتمتع باية حقوق على الإطلاق على عكس البيضاء ولم يكن يجمعهما شىء مشترك سوى الرجل الاسود بالإضافة إلى اننا كنا نعالج ونعانى من قضايا كثيرة فكانت التنظيمات النسائية تعتبر حركة هامشية .

واجابت رداً على سؤال اثارته الكاتبة إقبال بركة عما إذا كانت ترى أن هناك تناقضاً بين كونها سيدة بيضاء تؤمن بافكار معينة وإلى كونها كاتبة تؤمن بحقوق السود وتدافع عنهم قالت : لاتعارض فالإنسان ليس مسئولا عن لونه ولكن مسئول عن افكاره وانا نشات وانا ارى السود خدما لنا ليس لهم اية حقوق ولكن عندما اتيحت لى فرصة القراءة ازدادت معرفتى وعملت القراءة على توسيع مداركى ورايت أن هذه القسمة اللونية قسمة جائرة . وفي يوم رايت البوليس يهاجم بيتاً من بيوت السود ؛ لأنه يصنع الكحول وكان السود محرومين من ذلك واخذ الجندى يضرب المراة التى كانت بالمنزل بصورة لا إنسانية ، رفضت تلك الصورة وكانت اولى قصصى تحمل ذلك الموقف . واخيراً وفي نهاية اللقاء اعربت عن سعادتها بقرار المؤتمر الإفريقى بإنشاء لجنة لحل المنازعات الإفريقية دون اللجوء إلى منظمات او قوى خارجية .

كما قدمت الشكر للحفاوة البالغة التى قوبلت بها وقد زاد من سعادتها رؤيتها لبعض اعمالها مترجمة . وكانت الهيئة العامة للكتاب قد ترجمت لها مؤخراً قصة بعنوان مستعمرة النمل الأبيض . ■

نجوى يونس









مازال « معجم الأدب الإيطالى فى القرن العشرين » الذى صدر منذ اشهر قليلة يحتل مركز الصدارة فى المناقشات الأدبية الإيطالية . ويرجع هذا الأمر لسببين : الأول هو اقتراب صدور « موسوعة الاعمال الأدبية » والتى سوف تنشرها نفس دار النشر التى اصدرت المعجم ، وهى دار ايناودى Einaudi أعرق وأهم دار نشر إيطالية فى مجال الآداب ، والسبب الثانى هو أن المشرف على « معجم الأدب الإيطالى فى القرن العشرين » — وهو ايضا المشرف على الموسوعة - هو البيرتو اسور روزا Albento Asor Rosa أستاذ الأدب الإيطالى بجامعة روما وواحد من أهم نقاد ودارسى الأدب فى ايطاليا حاليا أن لم يكن اهمهم على الإطلاق .

كان اسور روزا قد بدأ نشاطه النقدى فى الخمسينيات والستينيات من خلال العديد من المجلات والدوريات مثل « العالم الجديد Mondo Nuovo والطبقة العاملة Classe" operaia كما كان رئيس تحرير والمشرف العام على الموسوعة الضخمة للأدب الإيطالى والتى صدرت فى أحد عشر جزءا فى الفترة من ١٩٨٢ وحتى ١٩٩١ . أما أهم اعمال أسور روزا والتى تتجلى فيها اتجاهاته الماركسية فهى تلك الدراسات المتعمقة التى قام بها حول العلاقة بين الأيديولوجيات والأشكال الأدبية المختلفة والتى كان اشهرها كتابه « كُتَّاب وشعوب — الشعوبية فى الأدب الإيطالى المعاصر » الذى صدر سنة ١٩٦٥ وأعيد نشره فى طبعة مزيدة ومنقحة سنة ١٩٨٨

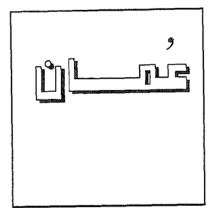
أما « معجم الأدب الإيطالى فى القرن العشرين » فهو يحمل ٢٥٠٠ كلمة تقريبا جاءت كلها فى إطار يتسم بالدقة والبساطة العلمية والوضوح حتى على مستوى الطباعة والجمع مما يعطى للقارىء إنطباعا نفسيا مريحا فيجد ضالته دون عناء .

وقد سعى أسور روزا فى تقديمه لمادة المعجم ان يكون محايدا ومباشرا فى معالجته للمعلومات المختلفة بشكل يهدف إلى إعطاء ترجمة علمية للموضوع محل الدراسة . فى إطار تاريخى محدد ، دون الدخول فى اى نوع من التفسيرات أو التحليلات النقدية الخاصة .

والجديد فى هذا المعجم أنه يحمل فى طياته معلومات عن كل من كان أو ما كان له علاقة مباشرة بالأدب الإيطالى فى القرن العشرين فأثر او تأثر به . لذلك فاننا نجد فيه كتابا وقصصاصين وشعراء ونقاد ومؤرخين ولغويين وصحفيين ومترجمين فضلا عن رسامى القصص المصورة مثل Crepax كريباكس ومخرجى السينما مثل Federico Fellini فيديريكو فيلليني المخرج الشهير .

كما نجد ايضا معلومات كافية عن المجلات والدوريات ودور النشر التى كان لها اتصال مباشر بالحركة الأدبية فى القرن العشرين فضلا عن أن المعجم لم يغفل ذكر التواجد الأدبى الأجنبى فى أيطاليا أو بالأصح الادباء الذين عاشوا فترات من حياتهم فى إيطاليا تأثروا بشكل أو بآخر الحياة الأدبية فيها ■

أحمد المغربى



اللغة وكيفية البناء عند ناصر العلوى

فلا شك ان قصيدة النثر العربية تعانى من مازق متعددة بعضها عام وبعضها خاص بإقليم دون آخر . ومن المازق العامة كيفية البناء واستخدام تفاصيل الحياة اليومية عن طريق السرد القصصى ، وليس فى هذا مشكلة إلا ان هذه الطريقة اصبحت قانوناً ومعياراً لتعريف قصيدة النثر وقد احدث هذا كثيراً من التشابه بين النصوص وسيطرة بعض التراكيب بعيداً عن سيادة بعض المفردات والتى لا تعنى شيئاً خارج سياقها الذى جاءت منه . وثانى هذه الأشياء العامة هو غياب روح المكان وسيطرة خطاب ثقافى آخر دون جدل او حوار معه يكشف عن الجوهرى فى ثقافتنا او ما يميز شعرية اللغة العربية .

اما المازق الخاصة بكل إقليم على حدة فقد تبدو متشعبة ومختلفة بدرجات متفاوتة حسب سيطرة النموذج الشعرى إن وُجد او غيابه كاملاً .

وتجربة قصيدة النثر فى « عمان » ليست بعيدة عن هذه المازق سواء العامة منها او الخاصة . فعلى مستوى الإقليم لم تقدم نموذجاً شعرياً عمانياً يمارس سلطة شعرية تجعل بقية الأصوات تدور فى فلكه كما حدث فى سورية مثلاً كتجربة محمد الماغوط او لبنان كتجربة انس الحاج والماغوط معاً . وإنما دخلت عدة نماذج ومن اجيال مختلفة الرؤى والاتجاهات مما جعل لهذه التجربة خصوصية ما تمثلت اول ما تمثلت من تجربة سيف الرحبى والجيل الذى يليه : الريامى ، الحارثى ، العلوى .

ومن خلال هذه الرؤية سنقرا ديوان « ناصر العلوى » ، « نصف الحلم يسرد نصفه الآخر » الذى صدر عن « منشورات نجمة » سلسلة « آثار الشمس » بالمغرب ومن اول الظواهر الجمالية التى تثير الانتباه فى هذه التجربة هى : كيفية بناء النص . فالقصيدة لديه تنقسم إلى نصفين ، الاول وقائعى ومباشر يتعامل مع مفردات مستهلكة شعرياً لانها خارج سياقه ولا تبنى دلالة شعرية ، ويكثر بهذا النصف الصور الذهنية التى تبدو الصنعة فيها واضحة ، وينحسر دور هذا النصف فى التمهيد للنصف الثانى الذى يقدم الحالة الشعرية القائمة على التخييل ولهذا تجىء الصور بناءة واقرب إلى روح قصيدة النثر او النص الجديد وهناك نماذج كثيرة لهذه الطريقة فى الديوان منها ، (التباس الولادة) ، (اوراق النهار) ، (نصف الحلم يسرد نصفه الآخر) ، (خصام الافق) وسوف تكون قصيدة (التباس الولادة) نموذجاً للتحليل .

ففى النصف الاول يقول .

« تقودنى يداى
لأضغط على الفراغ
وما تبقى اقذفه فى الأفق
هكذا يصبح خوفى بهواً معزولاً
تعلمت الخيانة واستأنستُ
الجزر الغائبة فى الدم
والشاهد اخذه النعاس
إلى آخر الحلم » صـــ ٧

طريقة الكتابة فى هذا المقطع ليست جديدة وتذكرنا ببعض طرائق ادونيس ، إلا ان اللغة فيها لا تدل على معنى شعرى لسيطرة الحس الاستعلائى والتوهم الغير محدود الذى يحيل اللغة إلى الكلام وليس الشعر . فاى شعرية فى ان يضغط على الفراغ والذى يتبقى منه يلقيه على الافق ويقرر فجاة ان خوفه صار بهواً معزولاً . اى تراكم شعرى احدثته هذه الأسطر ، لا شئ إلا التمهيد للنصف الثانى وهو :

« لذلك أصحو مبعثراً كالتنين
أمام بيتى
اجمع ما تبقى من ذريتى
وأوزعها على الحانات والطاعون
وكما لو اننى احيي طفلاً
أسرع للنوافذ وأصفقها
ثم أنحنى كما ينحنى البرق على الأرض » صـــ ٨

إن جوهر النص كامن فى هذا النصف الذى اعتمد لغة ذاتية تنتمى لجماعة

ما دون استعلاء او بحث فى المطلقات وهنا ظهرت مفردات [بيتى ـ حانات ـ ذريتى ـ الطاعون ـ النوافذ] ورغم حياتية المفردات وحميميتها من الشاعر إلا انه وضعها فى سياقٍ لغوى جديد ، اعطاها حالة شعرية حادة وقريبة .

اما البناء الثانى فى التجربة والذى يبدا بجملة قاطعة تحدد كثيراً من مسارات واحتمالات النص فإن ابرز نماذجه قصيدة « رحاية الظما » ، وكذلك قصيدة « حديث المجرات » ، و « عابر بنصف القمر » .

تبدا قصيدة « رحاية الظما » بجملة « مشاع بالجريمة » لتفتح عملية السرد على محورين فى وقت واحد . الأول اجتماعى واضح والثانى نفسى باطنى لا يتحقق إلا فى الأول ، بدءاً من لحظة الولادة الأسطورية والتذكير بالله ورصد العادات والتقاليد حاكمة المنطوقة السلوكية .

« الأبواب تغلق وتفتح
الدهليز هادىء
تعبره القطط
واحياناً تمر الشهب
كامراة أخطات بيتها » صـ ١٦

وبسخرية تملؤها المرارة يشبه مرور السحب بمرور امراة اخطات بيتها ليكشف لنا عن عزلة هذه المراة وندرة وجودها . ويعد هذا المقطع يسيطر عليه حنين رومانسىٌ احدث ضعفاً فى متن النص :

« أنا سبب الظما
الوشم والوسواس
وحب الرمان على جبينى
وعلى بعد مسافة من الوقت
ترقص ترنيمة الضياع » صـ ١٦

رغم هذا الاسترخاء الشعرى يقبض الشاعر على تجربته مرّة ثانية من جملة « انا المسئول عن الظما فى الصباح » ويستمر فى سيطرة عالية حتى آخر النص ، ليقدم شكلاً فى معمارٍ متميز . وهذا البناء اكثر مناسبة لتجربة الشاعر حيث انه استطاع ان يقدم من خلاله قليلاً من روح المكان وان يقدم نصاً اكثر توتراً مع إشباعٍ واضح لمتطلبات الحالة الشعرية .

اما ثانى الظواهر الجمالية لدى الشاعر « ناصر العلوى » فى هذا الديوان هو الاحتفاء باللغة الشعرية الجديدة على عكس ما يحدث فى التجارب الجديدة من قصيدة النثر ، إما ان تكون سوقية ومبتذلة تحت دعوى القصيدة اليومية دون الكشف حتى عن شعريتها بوضعها فى سياقٍ خاصٍ تاخذ منه شعريتها او الوقوع فى نقل مفردات القصيدة المترجمة دون النظر إلى تاريخية المفردة او سياقها الثقافى . « فالعلوى » هنا ابن لخطاب ثقافى معين يُشكل التاريخ والبيئة (المكان) بما لها من خصوصية إرثاً روحياً لا يتشابه ولا يتكرر فى اى خطاب آخر . وقد استطاع « العلوى » ان يكشف بعض العلاقات الاجتماعية لمجتمع الصيادين من خلال بعض الرموز الصغيرة .

كما حدث فى قصيدة (نزهة الفنار) التى تشير إلى الطقوس التى تصاحب المهاجرين ومشاعر الانتظار المضطربة لدى الأمهات . وكذلك فى قصيدة « سهو الخطوة الأولى » ومنها

« سجادة أبى أخذها الطير
إلى أقاصى الجبال
حيث نسر هناك
يستعد لصلاة الغائب » صـ ٤١

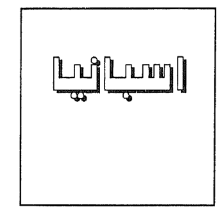
فالقصيدة تؤسس وبطقوسة ساحرة للميلاد (مولد الشاعر) ثم ينتقل بعد ذلك ليكشف عن حياة الصيادين ومنهم ابوه .

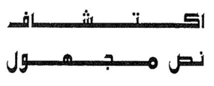
« ليل الميناء
وقد نسى ملحه على سنارة أبى
نسى كفين تمسكان قوس قزح
كما لو أنه سمكة » صـ ٤٢

اما الملاحظة الأخيرة فى الديوان هى ان السيريالية تؤثر بدرجة ما فى رؤية الشاعر ، وتظهر كخلفية بعيدة للنص ويتجلى هذا فى اهتمامه بالحلم إلا انها تورطه فى احيان قليلة فى إعادة كتابة المعرفة شعراً مثل قصيدة « الحواس المعطلة » ، وهو نوع من الكتابة لا يصلح ان يكون شعراً ولا معرفة .

اما بقية القصائد القصيرة مثل « افق » ، « اذن الحلم » ، « هدية » ، « ايقونة الارانب » ، « لقاء » ، « الوشاح » ، « مساء » ، « مشهد » ، فإنها تعتمد على المفارقة المنطقية البسيطة او تكثيف لحظة . وهى فى كل الحالات لا تقدم نصاً شعرياً متميزاً وإن كانت تقدم حالات إنسانية . فى النهاية لابد ان نقرَّ بخصوصية هذه التجربة بناء ورؤية تحاول القبض على روح مكانه ■

فتحى عبد الله





في نُشر في مدريد، في نوفمبر ١٩٩٢ ، كتاب هام بعنوان «الكماسوتره الاسبانى» عن دار سرويله للنشر ، وهى دار متخصصة في نشر الكتب التراثية . ومؤلفة هذا الكتاب مُستعربة من بورتوريكو هى «لزلاله لوبيز بارالت» ، تعمل في مواضيع اسبانية عربية ، وقد حصلت على منحة من الولايات المتحدة لدراسة المخطوطات والوثائق الموجودة في المكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد .

وقد اثار هذا الكتاب اهتماماً كبيراً بين المستعربين ودارسى اللغة الإسبانية في إسبانيا والعالم كله . وقد اولت المجلات الأدبية اهتماماً بهذا الكتاب ، وقدمت إذاعة مدريد مقابلة مع هذه المؤلفة التى جاءت إلى مدريد بمناسبة نشر كتابها هذا الذى هو دراسة عن إحدى المخطوطات الهامة في مكتبة الاكاديمية الملكية ، ومؤلف هذه المخطوطة كاتب موديسكو مجهول طُرد من إسبانيا سنة ١٦٠٩ وعاش منفياً في تونس . وقد ظلت هذه المخطوطة منسية في المكتبة الملكية في مدريد لمدة اربعة قرون إلى عن عثرت عليها المستعربة لوثيه لوبيز ربارالت .

ومصطلح «الموريسيكيون» يطلق على العرب المسلمين الذين آثروا البقاء في إسبانيا بعد غزو الإسبان المسيحيين لها . وقد استخدم هذا المصطلح في أوائل القرن الخامس عشر الميلادى للدلالة على من بقى من العرب في الأندلس ، سواء من ظل منهم على دينه او من تنصر ؛ وسواء كانوا يعيشون في الممالك التى كان يسيطر عليها المسيحيون من قبل ، او في الاندلس الجنوبى في اقاليمه المختلفة .

وهؤلاء المودسِكيون عندما ابتعدوا عن دار الإسلام إفتقدوا شخصيتهم واصبحوا يعيشون في محيط معاد لهم . ورغم احتفاظهم بلغتهم العربية إلا انهم سرعان ما اضطروا إلى أن يتعلموا لغة اعدائهم لتدبير شئون حياتهم اليومية مما جعل عقدة الاضطهاد تتفاقم لديهم لتزيد من حدة شعورهم بالاغتراب حتى تم طردهم من إسبانيا بصدور قرار النفى الجماعى لهم .

وهذه المخطوطة مكتوبة باللغة الاسبانية الكاستالانية باسلوب متمكن . وفي هذا النص يوجد مزيج من قصائد إسبانيا من شعر لوبى دى فيجا ، وآيات قرآنية ، وعبارات من مؤلفات عربية ، كما يتضمن بعضاً من حكايات الف ليلة وليلة .

إننا امام نص غير عادى ليس بالنسبة للأدب الإسبانى فحسب ولكن بالنسبة للأدب الأوربى بشكل عام . إننا امام نص غرامىّ بلا عنوان ، اطلقت عليه الباحثة إسم «كماسوتره الإسبانى» نظرفا للتشابه بينه وبين النص الهندى الشهير .

هذا النص الغرامىّ غير مالوف في الثقافة الإسبانية ؛ ولا تقصد بذلك عدم وجود ادب جنسى في الثقافة الاسبانية من القرون الوسطى ، إنما لأن هذا الكتاب يقدم للقارىء شيئاً جديداً وهو الجمع بين الحب الجسدى والحب الروحى . ففى تراثنا الإسبانى (الكاثوليكى) كان الجنس دائماً مرتبطاً بالذنب ، وكان آباء الكنيسة يعتبرون الجنس شراً لابد منه . وهذه المخطوطة تقدم مواضيع مختلفة على طريقة الأدب العربى . فهى تبدأ بشهادة مؤلمة جداً يدلى بها هذا المؤلف الموديسكى عن حياته في منفاه ، في تونس . ثم تنتقل المخطوطة إلى تقديم رواية صغيرة مليئة بالحكمة عنوان «توبة البائس» ، وهى تصف العلاقات غير الشرعية بـ الجنسين الموجودة في ذلك الزمان ، والعقوابات المنتظرة في العالم الآخر ، ثم تنتقل إلى جزء خاص بالزواج والعلاقات الجنسية بين الزوجين ، وهذا هو الجزء الذى إختارته المستعربة لوثه لوبيز ـ بارالت اساساً لكتابها ، ثم تنتقل المخطوطة إلى جزء خاص بالتعاليم الإسلامية مثل : الوضوء ، الصلاة ، الصوم ، الزكاة ، الحج ، طاعة الوالدين ،

والتقوى ، والصبر ، والقدر . كما يصف الجنة واحتقار الدنيا ، ثم تنتهى المخطوطة بالوعظ وحمد الله .

ورغم أن هذا الجزء الذى اختارته المؤلفة ، وهو عن العلاقات الزوجية كما ذكرنا ، ليس له عنوان ، واختارت هى له عنوان «الكماسوتره» إلا اننا يمكن ايضا ان تضع له عنوان «كتاب التقاليد الطيبة فى مسالة الزواج» فالمؤلف الموديسكى يبدأ فى هذا الجزء بالحديث عن الأسلوب المتبع فى الخطوبة والزفاف . ثم يقف المؤلف لكى يقدم للمراة تعاليم ونصائح عن النكاح طبقاً للإسلام ، وما يجب أن تقوم به تجاه زوجها مثل الصبر والاحتمال إذا كان زوجها متزوجا من اكثر ن واحدة . وفى نهاية هذا الجزء يركز المؤلف على وصف طرق الجماع . فهو يصف الجماع بكل التفاصيل . ويبدأ بالحديث عن المداعبات الجنسية قبل الجماع ، والأوضاع المناسبة للحصول على اكبر قدر من المتعة للطرفين فى نفس الوقت . وهو يوثق كلامه بآيات قرآنية واحاديث نبوية . والكاتب يقدم مزيجاً بين ثقافتين : الإسبانية والإسلامية . فهو كاسبانى يكتب بلغة إسبانية متميزة مدعمة بالشعر الاسبانى الذى كان يستمع إليه فى الاماكن الشعبية التى كانت تسمى (الكورالا) حيث كان يُعرض على المشاهدين من العرب والإسبان مسرحيات شعرية للوبى دى فيجا وغريثلاسو ؛ ولكن هذا المؤلف يقدم الجماع من وجهة نظر إسلامية ، فهو يسير فى اتجاه كتب إسلامية اخرى مثل «إحياء علوم الدين» للغزالى ، و «الروض العاطر» للنفزاوى ، و«النصيحة الكافية» لأحمد زروق .



ويجب الا ننسى أن التراث الإسلامى الطويل فى موضوع الكتابة الشهوانية erotic يأتى فى احد مصادره من نصوص هنديه مثل «الكماسوتره» الذى يعنى «مثال الحب» . وهى يعد اهم كتاب يمثل الادب الشهوانى ا مخطوطة هذا الموديسكى تعتبر كتاباً شهوانيا مثل الكماسوتره . والف ليلة وليلة . وبهذا فهو نص أدبى ممتزج بأساطير وحكايات ونماذج من الشعر العربى الإسلامى وكلام من لسنة وآيات من القرآن ومقتطفات من الكتب الإسلامية والآثار المسيحية .

ولكن الباحثة لوثه لوبيز لم تكن اول من اكتشف هذه المخطوطة . فقد وقعت هذه المخطوطة من قبل فى أيدى أشخاص مهيمن مثل اسين بلاثيوس وآخرين . غير أن هؤلاء لم يشيروا إلى الجزء الشهوانى فى هذه المخطوطة ، ربما لأن طريقة الموريسكى فى الكلام عن الجنس مضادة للتقاليد الثقافية المسيحية . والحقيقة ان هذه الطريقة فى الكتابة تمثل لنا نحن الإسبان شكلاً جديداً يمزج بين الشهوانى والروحانى .

ولابد أن نوضح أن هذا المؤلف الموديسكى ينتمى إلى التراث الإسلامى الذى يعتبر اللذه الجنسية المشتركة بين الرجل والم٩راة شيئاً يحمل معنى الحلال والتقوى . إنه مثل الصوم والصلاة . فمن خلال الجماع يتبادل الطرفان المتعة طبقاً للتعاليم . هذه النظرية فى الإشباع الجنسى مضادة للنظرية المسيحية التى تعتبر الجنس شر لابد منه لحفظ النسل . والجماع ، حتى فى حالة الزواج ، يصحبه - أو المفروض أن يصحبه - إحساس بالذنب .

اما بالنسبة لهذا المؤلف الموديسكى فإن فعل الجماع لا يكون بهدف الإنجاب فقط ، وإنما من أجل اللذة وفى أحيان اخرى له قيمة روحية وصحية .

وفى هذه المخطوطة تظهر شخصية هذا الثلانسان الموديسكى الذى كان مضطراً أن يعيش فى إزدواجية ابدية . فقد كان العرب الذين بقوا فى إسبانيا ، مضطرين إلى الاندماج فى الثقافة الإسبانية المسيحية المنتصرة ، وهذا يعنى نسيان الثقافة الإسلامية ، لغة وديناً ، بمرور الوقت .

وحتى بعد إندماجهم فى هذه الثقافة الإسبانية تعرضوا من جديد إلى غربة اخرى . ففى عام ١٦٥٩ صدر فى إسبانيا قانون ملكى بطرد كل العرب من الارض الإسبانية ، فهربوا إلى شمال أفريقيا ، إلى المغرب والجزائر وليبيا وتونس التى هرب اليها هذا المؤلف صاحب المخطوطة .

وهكذا تعرض الموديسيكيون لغربتين قاسيتين : مرة فى إسبانيا المسيحية التى جردتهم من تراثهم الإسلامى والعربى ،

ومرة فى شمال افريقيا وسط الثقافة البربرية العربية التى جردتهم من تراثهم الإسبانى وارغمتهم على تعلم اللغة العربية وتعاليم الإسلام التى كانوا قد نسوها . هذه الإزدواجية تبدو واضحة فى المخطوطة . إذا عاش المؤلف الموديسكى منقسماً بين وطنين ، لم يستطع ان يتخذ موقفاً من واحد على حساب الآخر : اسبانيا وتونس . فهو يكره إسبانيا لانها صورة القمع الدينى والسياسى والإنسانى لبنى جنسه . وفى نفس الوقت يشتاق إلى إسبانيا بصورة واضحة فى هذه المخطوطة . وهو ايضا يحب تونس ، ويقدم الشكر لهذا البلد الجديد الذى استقبله بحب وترحاب ، ولكنه يحس انه غريب عن هذا المجتمع الجديد . وان ابناء هذه الأرض الجديدة يعطونه الاحساس بانه غريب .

وهو قد فقد فى اسبانيا لغته العربية التى يستعيدها فى تونس ، ولكنه ايضا ، فى تونس ، يخشى ان يفقد لغته الإسبانية . ومثلما كان يحاول جاهداً ان يحتفظوا باللغة العربية عندما كان يعيش فى إسبانيا ، فإنه الآن يحاول جاهداً ان يحتفظ بلغته الإسبانية ، ولهذا فهو يكتب هذه المخطوطة باللغة الإسبانية . وفيها يتذكر يجب هذه الليالى الجميلة التى عاشها فى إسبانيا حيث كان يحضر الحفلات التى تقام فى البيوت وحيث كانت النساء ترقصن وهن لابسات الحرير والقطيفة والدانتيلا ويغنين اغان اسبانية على الحان الجيتار والعود . وها هو الآن فى تونس حيث يوجد الدف والطبل ، لكنه ياسف لان العود والجيتار والـ Rabel والـ GAITa كانوا محرمين فى تلك الفترة فى تونس وهو ايضا يحف الفن التشكيلى (فى إسبانيا) والذى يُعد حراماً فى تونس . ولكنه من ناحية اخرى يتذكر وصفه فى إسبانيا حين كان عليه ان يتظاهر بالإيمان بالمسيحية ويحضر الصلاة فى الكنائس ، وهو يعرف ان اى شبهة فى سلوكه الدين قد تسبب له ماساة مع محاكم التفتيش . وفى هذه المخطوطة ايضا يتذكر إغترابه عندما كان فى إسبانيا حيث كان عليه ان يشارك المسيحيين فى الركوع امام صورة الروح القدس المتمثلة فى حمامة ، كما كان عليه ان يردد معهم فكرة الثاليمان بالثالوث المقدس التى يعتبرها تجديفاً وكفراً . كما انه يرفض صورة المسيح على الصليب ، لانه ، كمسلم ، لا يؤمن بان المسيح قد صلب ومات على الصليب . كما لا يفوته ان ينتقد عادة المسيحيين فى دخول الكنائس دون خلع الاحذية ؛ فهو كمسلم لابد ان يخلع حذاءه قبل دخول المسجد . واكثر من ذلك يعبر عن القرف الشديد الذى احس به ذات يوم عندما كان فى الكنيسة (فى إسبانيا) ودخل كلب خلسة ، وقبل ان يراه الحارس المتخصص فى إبعاد الكلاب عن الكنيسة ، وراح الكلب يتبول . وهو يتامل هذا الحادث ويعجب كيف يحدث هذا فى مكان مقدس .

ونحن الاسبان عندما نقرا اليوم هذه الملاحظات ندرك أن الأمر نسبى . فما يدهشه لا يدهش الإسبان فى ذلك الوقت ، وانه لا توجد حقيقة مطلقة ، موجهة النظر مرتبطة بالبيئة والثقافة والتقاليد السائدة . وهو ايضا لا يستطيع ان يفهم المعتقد المسيحى فى أن القربان هو جسد المسيح وان النبيذ هو دمه . بل هو يتساءل عن مصير هذا القربان . جسد الإله ، عندما ينتهى به الإمر إلى المرحاض ويبدو ان صاحب المخطوطة يد قرا القصيدة الساخرة التى كتبها موروسكى آخر اسمه خوان انونسو آراجونيز حول هذا المعنى .

وهو ينتقد ايضا ما كان يراه فى الأركان المظلمة مدن الكنائس حيث كان العشاق يلتقون فى الظلمة ، وهو كمسلم يعتبر الزنا من الكبائر ، وهو يتذكر السنوات التى عاشها فى إسبانيا تحت حكم الملك فيليب الثانى حفيد إيزابيل وفرناندو الكاثوليكيين ، هذا الملك الذى إبتدع نظام محاكم التفتيش بهدف التاكد من نقاء الإيمان الكاثوليكى . وكانت هذه المحاكم تصدر حكمها بالإعدام على كل من يثبت اعتناقه للإسلام ، ولاشك ان هذا الموديسكى قد شاهد حفلات الإعدام هذه

ورغم كل ما فعلته محاكم التفتيش من إضطهاد ومراقبة وبطش جاء الملك فيليب الثالث ليصدر امره الملكى بطرد كل الموريسكيين حتى الذين اعتنقوا المسيحية ، طردهم من الاراضى الإسبانية . وقد صدر الامر بكلمات الملك نفسه الذى قال . إن هذه استجابة لإرادة الله وحبه للشعب الإسبانى وحماية لهم من غدر هؤلاء «الكفار» .

استقبلت تونس من هؤلاء الموريسكيين اكثرهم علماً ومالاً . ويذكرهم التونسيون الآن كخبراء فى زراعة الزيتون . والنباتات العطرية والطبية وايضا كمهندسين معماريين وفنانين فى السيراميك وصناعة العطور . ومازال الموسيقى التونسية حتى اليوم تحمل



اتقاءنا النفسية . وفى نفس الوقت فإن الموريسكيين وهم فى تونس كان يحاولون الحفاظ على شخصيتهم ذات الطابع الإسبانى الإسلامى . وكانوا يتباهون بلبس بشرائح القانيع وملامحهم الدقيقة . وكانوا يرفضون الزواج من خارج المجتمع الموريسكى . ويلبسون دائما الملابس الموريسكسة لكى يحافظوا على تميزهم .

وفى تونس كان لابد لهذا الموريسكى ان يكتب لبنى جنسه (الموريسكيين) بحثا فى آداب النكاح فى ضوء الأخلاقيات الإسلامية بعيداً عن الأخلاقية الكاثوليكية المضادة تماماً للفكرة الإسلامية بدليل المنازعات الدينية ورفض آباء الكنيسة الكاثوليكية الاعتراف بديانة تبيح تعدد الزوجات ، او الاعتراف بالطلاق . وصورة الجنة الواردة فى القرآن وما فيها من حوريات يقدمن المتعة الجنسية لاهل الجنة .

فنظرية هذا المؤلف الموريسكى فى الجنس مشتقة من التراث الإسلامى الذى يعتبر ممارسة الجنس فى إطار الزواج شيئاً ضروريا .

الزواج ضرورى من وجهة نظر ذكورية .. زواج متعدد للرجل توشيه له بعلاقات جنسية مع الجوارى ، وتاديب المراة بضربها .

إن النظرية التى ترى ان المراة ذكر ناقص ليست دينية فحسب ، إنما هى نظرية «علمية» «فلسفية» تعود إلى ارسطو . فى حين ان التسامح بشان الإختلاط الذكورى كان موجوداً فى التراث اليهودى . وحتى آباء الكنيسة كانوا لا يعتبرون العلاقات الذكرية خطيئة كبيرة . وإن تاديب المراة بالضرب الخفيف او العنيف كان موجوداً فى كل الأديان . إن تفوق الرجل على الأنثى فكرة مشتركة بين اديان التوحيد . كذلك فكرة عزل المراة فى الحريم ، او وجوب تغطية كل جسمها او اجزاء من جسمها . كانت سائدة فى الغرب المسيحى فى القرون الوسطى .

كاتب هذه المخطوطة ينطلق من مقولة «لا حياء فى الدين» ولما كانت آداب النكاح ضمن تعاليم الدين فلا حياء فى الحديث عنها بكل التفاصيل .

ومن المصادر التى يذكرها المؤلف ندرك ان كان مثقفاً وقائاً متعمقاً فى كتب التراث الإسلامى والإسبانى . فهو يذكر ضمن مصادره : الإمام الغزالى ، والسرزوقى ، والاصبغ ، وابو الوليد الباجى ، وابن رشد ، وعبد الله القشالى ، وابن القاسم وعبد الله مبارك . ومن المؤكد انه كان يعرف السمرقندى ، والنفزاوى ، وكتاب «الف ليلة وليلة» . كما ذكر من المراجع الاسبانية لوبى دى فيغا ، وجونجرا ، وكيفيدو ، وجارثيلاثو .

يبدا المؤلف هذا الباب من مخطوطته بالحديث عن الرجال الذين يتوجب عليهم ان يتزوجوا ، والشروط التى يجب توافرها فى الزوجة . بعد ذلك يدخل فى تقاليد الخطوبة والزفاف . وكيف يتصرف الرجل مع زوجته . وكيف يعدل بين نسائه . ويتناول موضوع الغيرة ، وهى بالطبع غيرة النساء . ثم ينتقل الى موضوع طاعة الزوجة لزوجها . ثم يتناول الموضوع المهم ، وهو فوائد الزواج وكيف ان الجنس يوصل إلى الله .

إننا امام اغرب كتاب من الكتب الإسبانية فى العصر الذهبى . وايضاً اكثرها حداثة .

فهذا الموريسكى يتصرف باللغة الإسبانية بطريقة ثورية . ونحن هنا نتذكر قول كاميللو خوسيه ثيلا (نوبل فى الآداب) فى كتابه «القاموس السرى» . إن النظام الاجتماعى يحرم بعض المفردات ولكنه يسمح بالفعل الذى تعينه هذه المفردات . فالمخطوطة تقدم للقارىء هذه المغامرة اللغوية المحرمة التى تسمى الاعضاء الذكورية والانثوية باسمائها المعروفة . ويعتبر الكاتب ان المتعة الجسدية العابرة تكون عتبة توصلنا إلى المتعة اللا نهائية .

بعد ذلك يستمر الكاتب فى الحديث عن المقدمات الضرورية للجماع فيتحدث عن ضرورة القبلات والمداعبات الجسدية التى لابد منها لكى تتقبل الزوجة زوجها او الامة سيدها . من كل هذه التفاصيل يبدو ان المؤلف كان على علم كبير بفن الحب وانه يتفوق على بعض اساتذته مثل

الغزالى واحمد زروق ويتساوى مع النفزاوى

ويتابع المؤلف الحديث عن افضل الأوضاع فى الجماع ورغم انه يفضل اوضاعاً على اوضاع إلا انه يؤكد انها كلها مسموح بها ، ويؤكد ذلك لأسانيد الدينية . ثم يصل إلى الحديث عن الفعل الجنسى وضرورة استثارة المراة حتى تكون المتعة مشتركة بينهما .

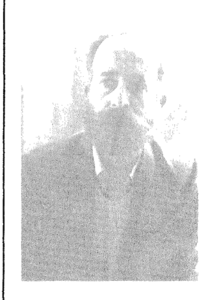
ولا يبقى بعد ذلك إلا ان يتحدث عن الوضوء (الاغتسال) ورفض الزنا ويقدم لنا قصة فى ذات المعنى عن رجل فضل الموت على الزنا .

نتوقف امام نص المخطوطة الذى يتسم بالازدواجية . فاللغة أسبانية ولكن الافكار والفلسفة إسلامية . وهذا يخلق لدى القارىء إزدواجية ادبية . . هذه الإزدواجية التى بلا شك لماشى بها كاتبها المجهول ، وبها ابدع هذه المخطوطة الجميلة التى تذكرنا بالفرقتين الموسيقيتين الإسبانية والتونسية اللتين اشتركتا فى تقديم اغانٍ مشتركة على نغم واحد . لكن الفرق ان الإزدواجية لدى هذا المؤلف المورسكى لم تكن مجسدة فى رجلين إنما فى رجل واحد■

لوث جارثيا كاستنيون



الخط العربى
ميراث الأسلاف



الفنان : منير الشعرانى

لقد قال ابن خلدون قديماً : «إن الخط من الصناعات الإنسانية ، يقوى بقوة الحضارة ويضعف بضعفها» .

عندما شرع العرب بالكتابة ، خاصة فى الاعصر الجاهلية كانوا يعتمدون على وسائل بدائية ، فكانوا ياخذون من كسيب النخل اول اداةً للكتابة ، وظلت هذه الأدوات زمناً طويلاً بعد ظهور الاسلام حتى ظهر الورق الذى جاء من بلاد الصين فكان نقلة حضارية كبرى ، والمعروف ان كتاب الاغانى كان اولَ ماتم تدوينه على الاحجار .

كانت تلك المساحة الزمنية الممتدة من العصر الجاهلى حتى العصر الأموى مروراً بظهور الاسلام فترة تحديثية بطيئة على مستوى الخط العربى وكانت توجد محاولات كبيرة فى فن الخط حتى جاء خالد ابنَ الهيّاج الذى كان اكتب اهل زمانه ، وكتب القرآن الكريم وتفوق على جميع اقرانه .. وكان ابن الهيّاج بداية حقيقية لفن جمالى عربى خالص سيظل طويلاً ، فن لايقترن بفنون اخرى فى حضارات اخرى .

ثم ظهر ابن مقلة الذى برع فى الكتابة براعة لايدانيها احد ، وقد كان مهندساً وخطاطاً وشاعراً ، وكان ابرز ماخلفه لنا ميزان الخط او قانون الخط الذى ظل زمناً طويلاً ينهل منه الخطاطون .

وكان ظهور ابن البواب او ابن السترى علاقة فارقة فى الخط العربى ، ولقد كان يعرف اسرار صناعتى الحبر والورق وكان يحتفظ باسرارهما لنفسه . وكان ظهور



الآثار نتائج الهمم



كلّ فناء لا يعطي بقاء لا يعوّل عليه

ياقوت المستعصم الذى جعل لبرى القلم جمالاً لايدانيه احد وقد كان خطاطاً للخليفة المستعصم بالله آخر خلفاء العباسيين .

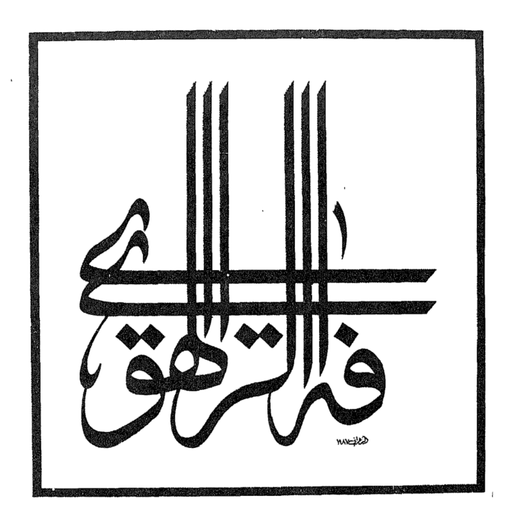
وفى عصر السلاجقة كان الامام الاول للخطاطين حمد الله المعروف بابن الشيخ الذى يرجع الفضل إليه فى ايصال خط النسخ إلى قمة جمالية ارست له قواعد جديدة .

ثم انتقل الخط العربى إلى الامبراطورية العثمانية وكان جزءاً من جماليات الفن الاسلامى حتى صار مقدساً تكتب به ايات القرآن فى المساجد وظل الخط فى الامبراطورية احد مكونات الوجدان حتى جاء كمال اتاتورك وغير الابجدية العربية بالابجدية اللاتينية .

لكن الخط العربى الحضارى ظل يتارجح بين القمة والقاع لكنه ظل على اية حال احد مكونات الوجدان العربى والاسلامى .

لذلك نصل سريعاً من الاسلاف إلى الاحفاد حيث منير الشعرانى الذى تتلمذ على كبير خطاطى الشام الاستاذ المرحوم بدرى الديرانى .

ونلاحظ ان منير الشعرانى يجمع من روح كل هؤلاء جماليات وحداثة الخط



آفة الرأي الهوى

العربى ليصل بنا إلى تكوينات تجمع بين التجريد ومنطق التصوير البصرى .

ولعل على اللواتى وضع يده على ملاحظة مهمة عن خط الشعراتى اذ قال : ونرى ان اعتبار التراث كمرتكز اساسى للتجديد يمثل جوهر مسالة الهوية عند منير الشعرانى .

ان قيم التشكيل الحديثة فى نهاية القرن تتحقق لدى منير الشعرانى كثيراً فهو يجمع احياناً فى لوحة واحدة جماليات متعددة ، ولننظر للوحة «وهول كشف ونصل قصفت ورمح تركت مباداً مبيدا» وهى مكتوبة بالخط الديوانى .

لقد قفز منير الشعرانى بالخط العربى قفزة كبيرة لا لانه موهوب فقط ، ولكن لانه ينظر إلى الامام من خلال الوراء ، فالخط احتياج اجتماعى ثقافى يتطور ويتقدم بتطور حداثة المجتمع وطاقات خياله .

ونعود إلى منير الشعرانى ونسأل ما الذى يمثل هو فى مسيرة هذا الفن المتواصل ، خاصة من العصر الاموى حتى الآن ، نستطيع ان نجيب بسهولة انه احد القلائل الذى سيحفرون اسمهم فى التاريخ العربى بخطه المتنوع الذى افاد من جميع الأشكال والخط من خلال بنية جمالية متفردة ■

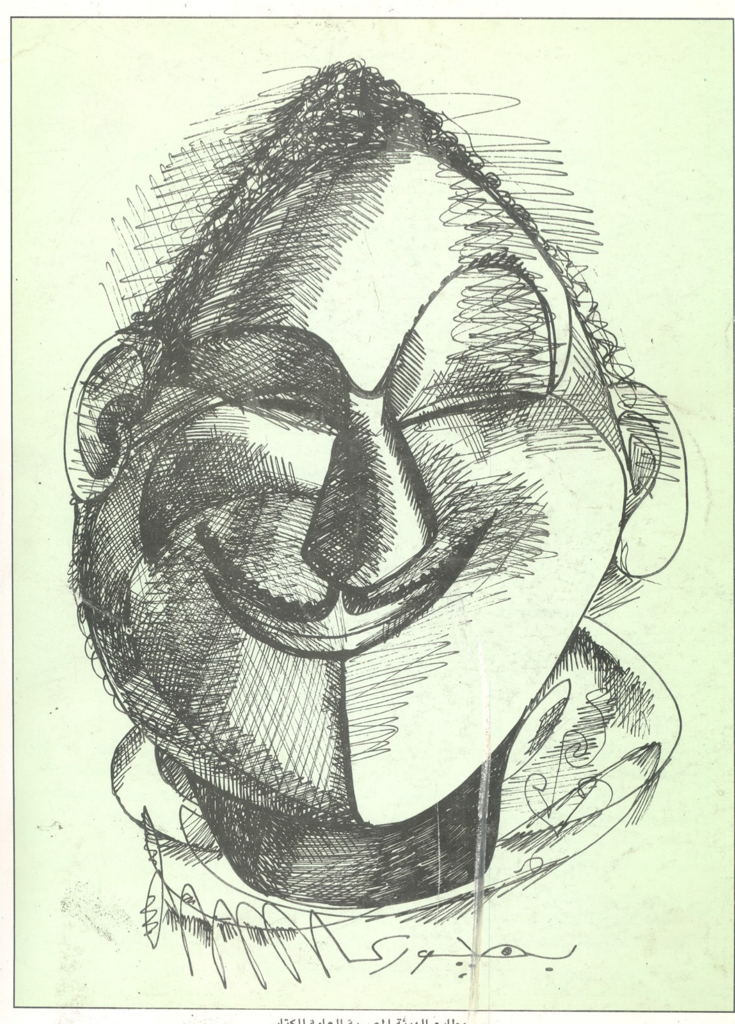
مهدى محمد مصطفى

الغلاف الأخير

للمرحوم الشاعر السودانى : **صلاح إبراهيم**

(١٩٣٣ - ١٩٩٣)

بريشة الفنان : **جورج البهجورى**



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب